EGIDIO VIGANÓ CATTANEO

La Solidaridad del Cuerpo Místico

BV600
.4
.V67

EDITORIAL SALESIANA

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 4 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

BV600
.4
.V67

Nihil obstat:

Dr. Don Gaudencio Manachino
Inspector Salesiano.

Puede imprimirse y publicarse:

Augusto Salinas, SS. CC.
A. Huneeus C.,
Secretario

19 de Octubre de 1948.

ES PROPIEDAD

Impreso en Chile
1948

ESCUELA TIPOGRAFICA SALESIANA "LA GRATITUD NACIONAL"

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 4 1982
THEOLOGICAL SEMINARY

LA SOLIDARIDAD

elemento esencial en la constitución

del

CUERPO MÍSTICO

según la doctrina de la "Summa Theologica"

de Sto. Tomás de Aquino.

Cattaneo

EGIDIO VIGANÓ, S. D. B.

Santiago, Enero de 1948.

MEMORIA

Presentada para optar al título de

Doctor en Teología

en la

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

PRÓLOGO

El presente estudio es una "Memoria" de un licenciado en Teología que opta al título de Doctor.

De esto es menester no se olvide el lector, pues todo libro debe ser leído y criticado en el mismo ambiente y en el mismo clima que lo ha visto nacer, compartiendo con el autor la mentalidad y el fin, para no experimentar la triste sorpresa de verlo languidecer como un pez fuera del agua.

Una "Memoria" no es por lo general un libro de revuelo, sino sólo una investigación objetiva sobre un determinado tema, con la osadía de aportar aunque fuera un simple granito de arena para el perfeccionamiento del majestuoso templo de la Ciencia.

Más que conquistarse un número muy grande de lectores, una "Memoria" pretende (¿por qué no decirlo?) demostrar positivamente a unos pocos Doctores la madurez científica de su autor, que, tras una labor constante y larga, presenta con trepidación a ellos su Ensayo, en el que ha derrochado por meses y años sus energías intelectivas.

La presente "Memoria", además de eso, es la cristalización de un amor nuestro de predilección para con el Misterio de la Fe, la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, a la que nos hemos dedicado con afán desde los comienzos de nuestros estudios teológicos, por haber encontrado en el Decano de la facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, el apreciado P. G. Weigell, un ardiente admirador y un eximio maestro de ella.

Una "Memoria" ha de ser, de alguna manera, un trabajo original.

Ahora bien: se dan dos clases de "Memorias": unas especulativas y otras positivas.

La originalidad de un trabajo especulativo consiste en la intuición profunda y nueva de los principios básicos de una ciencia llegando hasta conclusiones remotas, que brotan lógicamente de esos principios, pero que aun están envueltas en la obscuridad de la lejanía y, por ende, desconocidas o descuidadas por los estudiosos. Para esta clase de ensayos se necesitan en el candidato una buena dosis de genio (sobre todo si se trata de la ciencia teológica) y una inclinación especial a la metafísica.

Nuestra "Memoria" pertenece a la categoría de los trabajos positivos.

En un ensayo de investigación positiva también puede tener cabida la originalidad, sobre todo en la visión orgánica del conjunto. Así nosotros proyectamos las ideas del grande Tomás de Aquino bajo la luz única de la que creemos ser la Idea - madre del concepto que él se formó del Cuerpo Místico.

Por eso todo este libro nos parece algo original.

Nada, empero, de especulaciones personales nuestras. Sólo pretendemos presentar vivas las especulaciones de Tomás, asimiladas lentamente según nuestras posibilidades, después de largas y enervantes meditaciones.

Mientras contemplábamos una por una las cuestiones de la "Summa", especialmente las de la "tertia pars", no hemos despreciado las fulguraciones de la intuición, que nos ayudaron para sumergirnos en la profundidad del pensamiento del Aquinate. Pero no se trataba de intuiciones estrambóticas, que pretendieran adaptar la "Summa" a nuestra visión personal, no. Por eso muchos relámpagos de intuición tuvimos que rechazarlos delante del pensamiento explícito del Angélico; otros, en cambio, nos han servido muchísimo y los hemos seguido con ardor, vitalmente, porque habían nacido en nuestro espíritu, y habían encontrado la complacencia de Tomás, de su pensamiento se alimentaron y por él crecieron.

Es así que presentamos ésta nuestra "Memoria" como un trabajo positivo y original, que no excluye ni rehuye la intuición, y que se ha desarrollado bajo el frío despotismo de las leyes científicas para llegar a ser un ensayo objetivo.

Esperamos no haber traicionado nuestros propósitos.

El Autor.

INTRODUCCION

— La doctrina del Cuerpo Místico y la "Summa Theologica" de Santo Tomás de Aquino.

— La razón formal de la existencia del Cuerpo Místico de Cristo.

— El motivo principal de nuestro Ensayo.

La doctrina del Cuerpo Místico está hoy de moda. Estar de moda, no indica necesariamente una novedad total, un invento, sino que puede significar tan solo una reviviscencia o la floración de algo antiguo descuidado o no contemplado vitalmente.

En el campo teológico se han intensificado en estos últimos 50 años los estudios sobre el Cristo total, como recapitulación de la Humanidad y del Universo en una unidad orgánica sobrenatural. Este movimiento ha sido coronado hace poco con la publicación de la encíclica "Corporis Christi Mystici" de S. S. el Papa Pío XII.

"Esta floración científica creemos que ha sido motivada por un fenómeno bastante repetido en la historia de la Teología, y que no es precisamente el afán inicial de bucear y escudriñar en las fuentes reveladas. Es cierto que es ésta la ciencia de la Revelación pero no lo es menos que su estudio y desenvolvimiento no obedece siempre a la curiosidad o espíritu de investigación.

Muchas veces se ven los teólogos como forzados a afrontar asuntos que no les plantea su propio estudio de los datos revelados, sino la vida de los fieles. Esto no quiere decir que los problemas así iniciados queden desconectados de los principios de Revelación, con lo que dejarían de ser problemas teológicos.

La vida cristiana es una vida sobrenatural, un desenvolvimiento de principios sobrenaturales. Y este desenvolvimiento práctico del ser divino de la gracia no está fuera del campo de influencia de la luz sobrenatural y divina de la Revelación y de la fe, que se proyecta sobre dicha gracia y dicha vida. La vida crea el problema científico (en este caso teológico), aunque es teológico no por

vivo sino por iluminado. El Espíritu de Dios obra en los cristianos, y la Teología (ciencia de Dios) tiene que recoger los afanes divinos que encuentra en nosotros, reduciéndolos a cánones y a reglas, que no pueden ser otros que los cánones y reglas reveladas" (1).

La concentración de la atención general sobre un dogma determinado es también motivada y alimentada por los ataques de nuevas herejías y por el desarrollo de especiales sistemas filosóficos.

Es por una necesidad de nuestro momento histórico, por una autodefensa vital, que se impone hoy más que nunca el estudio minucioso y profundo de la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, como remedio al liberalismo, al comunismo, a las diferentes y equivocadas maneras de concebir la sociedad, al hegelianismo, al angustiado existencialismo y, sobre todo, al naturalismo, que sirve de fundamento a todos los errores filosóficos, sociales y religiosos modernos.

"Nuestra cultura está dividida en dos fuerzas antagónicas y contrastantes: el individualismo, que considera al hombre particular como centro autónomo con un fin propio y absoluto para realizar, y el colectivismo, que considera la sociedad como una unidad mecánica, un todo que absorbe y mata las partes: y estamos en el momento más agudo de este contraste que se llama generalmente crisis, y tiene resonancias de angustia pavorosa en las almas.

La revelación del dogma del Cuerpo Místico y de su última realidad, que fluye en las grandes arterias de los sacramentos, es ahora el pan de vida y el agua de salud para nuestro pobre y rico Novecientos: salva en el hombre la personalidad, proyectándola al infinito, donde el ideal es común en unión con Cristo, jefe de la Comunión de los Santos.

---

(1) E. Sauras, O. P.: "El constitutivo del Cuerpo Místico de Cristo". — Ciencia Tomista — 1944, p. 234.

Por este doble motivo, a los individuos y a la cultura de nuestro Novecientos la revelación de Cristo dice una vez más aquello que el apóstol Pablo, el primer grande teólogo de la Comunión de los Santos, llamaba enérgicamente Misterio, es decir, plan concebido por Dios desde toda la eternidad, revelado en el mensaje de Cristo: la salvación de todos los hombres, sin distinción de razas, está en aunarnos en Cristo, en la unidad del Cuerpo Místico" (2).

Guiados por un gusto particular y por la actualidad del tema, nos hemos dedicado desde los comienzos de nuestros estudios teológicos a este dogma. Nuestro trabajo de "Seminario":

"De fórmula —IN CHRISTO JESU—, a Paulo apostolo in suis epistolis adhibita, brevis explanatio" (cfr. Revista Universitaria —Anales de la facultad de Teología— año XXXII, n. 8 - 1947), ha sido nuestro primero y superficial ensayo de visión sintética del gran Misterio de Cristo. Este nuestro segundo trabajo quiere ser un estudio más profundo y más científico del mismo tema, considerado en su punto básico: la solidaridad querida por Dios en la realización de la Redención.

---

(2) G. Ceriani: "Dottrina e vita del Corpo Místico", páginas 15 - 16 — Como — 1939.

La doctrina del Cuerpo Místico y la "Summa Theologica" de Santo Tomás de Aquino.

Es sabido que la doctrina del Cuerpo Místico es inseparable de la Cristología, con la cual forma un solo cuerpo.

Lo que nos interesa determinar es si para Santo Tomás la Cristología constituye el centro de la Teología como ciencia y por ende si se puede afirmar que la doctrina del Cuerpo Místico es el primer inteligible en la verdad revelada y si es cierto que "la verdad de la doctrina revelada consiste en esto: que todas sus partes expresen una misma verdad, y esta verdad sea la verdad del Cristo místico" (3).

Hoy existe una corriente entre los teólogos que aboga por un "Cristocentrismo", que debiera ser una nueva síntesis teológica, una profundización esmerada de todos los dogmas a la luz de Cristo, que "debiera hacernos conocer a Dios "sub ratione deitatis", en el modo que nos es a nosotros conocible por la Revelación, es decir a través de Cristo, instrumento primario de la Revelación de Dios a nosotros: esta síntesis nos debiera hacer conocer a Dios en cuanto se nos ha comunicado en su vida divina, es decir a través de Cristo, Cabeza de la cual fluye la vida a los miembros" (4).

Santo Tomás ¿concibió así su "Summa Theologica"?

---

(3) E. Mersch, S. J.: "Le Christ mystique centre de la Theologie come cience" — Nouv. Rev. Theol. 1934.

(4) G. Ceriani: idem. p. 35.

La Teología existe como ciencia sistemática sólo desde la época escolástica. Para los Padres de la Iglesia la Teología se reducía exclusivamente al estudio de la Trinidad, y la distinguían de la οἰκονομία o "dispensatio", que trataba de la salvación de los hombres por medio de la encarnación y de la redención, es decir, propiamente del Cuerpo místico de Cristo (5).

Esta doble visión de la fe cristiana se encuentra también en la época escolástica y precisamente en el mismo Santo Tomás de Aquino. Lo comprueban sus afirmaciones en distintos pasajes de sus múltiples obras: "Summa Theologica", I, q. 2 prooem.; I - II, q. 106, a. 1 ad 1; II - II, q. 1, a. 8 c.; a. 6, 7, c.; q. 174, a. 6 c.; III, prooem.; "Scriptum super sententiis", proem.; "Declaratio quorundam articulorum contra Graecos", I; "De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae", I; "Comm. in epistolis s. Pauli": in Eph. c. III, 1. 5; in Hebr. c. IX, 1. 2; etc.

Sin embargo para Santo Tomás la Teología es una ciencia sistemática unificada, cuyo objeto o sujeto formal es Dios "sub ratione deitatis" conocido a través de la Revelación (S. Th. I, q. 1, a. 7 c.). "Sacra doctrina *propriissime* determinat de Deo . . ., quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt); . . .sed etiam *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso,* et aliis per revelationem communicatum" (I, q. 1, a. 6).

La Teología, pues, considera a Dios según el misterio de su vida íntima, en cuanto es autor del orden sobrenatural.

Y Cristo es el primer principio *en el* orden sobrenatural, pero no es estrictamente el autor *del* orden sobrenatural.

---

(5) Cfr. E. Mersch, S. J.: Recherches des Ciences Relig. 1935, pp. 129 ss.

Cfr. también Garrigou - Lagrange, O. P.: "De Revelatione", vol. 1.º, pp. 5 - 6, ed. 1.ª — 1921.

La Teología estudia además todos los atributos divinos como manifestaciones de la vida íntima de Dios. Y esta vida es más intensa en el misterio de la Trinidad que no en el misterio de Cristo.

La encarnación de Dios, momento inicial de la formación del Cuerpo Místico, no es sino la encarnación de *la segunda Persona de la SS. Trinidad,* el Verbo.

Por eso nos parecería más exacto afirmar que para Santo Tomás el centro de la Teología como ciencia es la doctrina del misterio de la Trinidad, más bien que la del misterio de Cristo.

La constitución del Cuerpo Místico es una manifestación de la vida íntima de Dios, pero no es esencialmente la misma vida de la deidad: tal vez sea su suprema manifestación.

Dios puede vivir perfectamente su vida íntima e infinita, aun sin la formación del Cuerpo Místico. Y puede, si quiere, comunicar ésta su vida peculiar, a las creaturas racionales sin verse en la necesidad de forjarse para ello un Cuerpo Místico.

Para Santo Tomás ésto no sólo es posible, sino que fué real en el estado de justicia en que fué constituído Adán. Si el progenitor no hubiera pecado existiría una Humanidad divinizada pero no organizada en un Cuerpo Místico. Y por supuesto que esta Humanidad tendría su ciencia teológica profunda y sistemática, cuyo centro no podría ser evidentemente la doctrina del Cristo místico.

En la economía del pecado la encarnación de la segunda Persona de la Trinidad es la principal manifestación de la vida sobrenatural de los hombres redimidos y hechos participantes de la vida de la Trinidad. Por eso la encarnación y la redención entran en el panorama de la ciencia teológica como algo perteneciente a la vida íntima de Dios. En este panorama el sol que lo alumbra todo es Dios, como tal, y Cristo no entra en él para aportar una luz nueva sino como el objeto más enfocado por la divinidad, que se complace en derrochar su luz sobre

este hombre, el cual llega a ser así el punto más luminoso de todo el panorama besado por aquel Sol.

La Teología, como ciencia, trata, pues, de Cristo y de las creaturas sólo *secundariamente* y en cuanto dicen relación a Dios "sub ratione deitatis". Ciertamente que en este campo secundario el centro de todo es Cristo, pero no se trata ya del sujeto formal de la Teología como ciencia, sino del campo en que desarrolla sus investigaciones, guiada por la Revelación; es decir, se trata propiamente de su objeto material.

"Deus est vere subjectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei quae est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiae; cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero attendentes *ad ea quæ in ista scientia tractantur*, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum huius scientiae; vel res et signa, vel opera reparationis, vel *totum Christum, id est, caput et membra.* De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum". (I. q. 1. a. 7 c.).

Nos parece, por lo tanto, que no es muy feliz (o por lo menos no es muy tomista) la afirmación de E. Mersch ("Le Crist Mystique centre de la Théologie comme science". Nouv. Revue Théol. 1934) de que el objeto propio y central de la Teología como ciencia es el Cristo místico. El mismo ha sentido la necesidad de corregir estas afirmaciones en un artículo posterior. ("L'objet de la Théologie et le Christus totus". Recherches des Sciences Relig. 1936).

La doctrina clara y categórica de la "Summa Theologica" es que el objeto formal de la Teología es Dios como tal.

No se encuentran en ella preocupaciones para determinar con la misma precisión cuál es su objeto material, el objeto central que resume y compendia todo lo que ella abarca. Sin embargo se nota una preocupación intere-

sante de parte del autor. El Aquinate, mientras define el objeto último de la Teología, tiene al mismo tiempo una complacencia especial en explicar cual es el contenido de las Sagradas Escrituras: cfr. I., q. 1, a. 2 ad 2; a. 3 c.; a. 4 ad 2; a. 7, ad 2; a. 8, ad 2; a. 9; a. 10.

Este contenido es Cristo y su Gracia.

Así, por ejemplo, comentando la epístola a los Colosenses, afirma: "sicut qui haberet librum in quo esset tota scientia non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum". (In Col. c. II, 1. 1.ª).

Y en la introducción general al Comentario de las Epístolas, dice: "Est enim haec doctrina tota de gratia Christi, quae quidem potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso capite, scilicet Christo... Alio modo, secundum quod est in principalibus membris corporis mystici... Tertio modo, secundum quod in ipso corpore mystico, quod est ecclesia".

Sabemos por otra parte que para el Angélico el contenido de las Escrituras es propiamente el objeto material de la Teología.

Así en el prólogo del libro de los Salmos dice: "Cum singuli libri canónicae Scripturae speciales materias habeant, hic liber *generalem habet totius Theologiae*"... Se trata, pues, propiamente del objeto material de la Teología; y ésto lo dice a propósito de la Escritura. En el mismo prólogo de los Salmos afirma: "In Christo complacuit omnem plenitudinem divinitatis habitare; ideo *materia* huius libri est *Christus et membra eius*".

Por consiguiente se podrá decir que, aunque en la "Summa" no se preocupa el Angélico de delinear con precisión la subordinación organizada de la *materia* en estudio, sin embargo su objeto material e integral es el Cristo total.

La doctrina del Cuerpo Místico sería, en el sistema teológico de la "Summa", el centro inmanente de los dogmas estudiados a la luz de la Revelación, el principio

unificador de la materia propuesta a la investigación bajo la luz de la divinidad.

Es mucho atrevimiento, por ende, hablar de Cristocentrismo como de una corriente moderna contrapuesta al Teocentrismo de los antiguos escolásticos. Es menester considerar mejor la síntesis maravillosa creada por el genio especulativo de Santo Tomás, en la que cada dogma ocupa su lugar propio en perfecta armonía y coordinación con el misterio de Cristo, considerado cual manifestación suprema de la vida trinitaria entre los hombres caídos.

Es, en efecto, el mismo Santo Tomás quien nos enseña que en Cristo está todo el cristianismo: ... "inter divina opera maxime rationem excedit (Incarnatio); nihil mirabilius excogitari potest divinitus factum quam verus Deus Dei filius fieret homo verus. Et quia *inter omnia* mirabilissimum est, sequitur quod *ad huius maxime mirabilis fidem omnia mirabilia ordinentur*, quod id quod est in unoquoque maximum, causa aliorum esse videatur". ("Contra Gentes" – IV, 27).

La unidad, la cohesión, la lógica y el espíritu de síntesis con que ha sido escrita la "Summa Theologica" del Angélico, parece que le quitan a la doctrina del Cuerpo Místico ese lugar céntrico que ocupa en la vasta materia sujeta a la especulación teológica (6). Es que Santo Tomás al concebir el plan general de toda su obra a la luz del objeto formal, Dios como tal, dispone el orden de la materia en estudio según un plan general, que podríamos llamar lógico - cronológico.

El mismo lo afirma en la I, q. 2, al decir que, puesto que el papel principal de la ciencia sagrada es el de hacer que se conozca a Dios, y ésto no solamente en lo que El es en sí mismo, sino también como principio y fin de las creaturas, y sobre todo de la creatura racional, tratará: 1.º) de Dios, 2.º) del movimiento de la creatura racional

---

(6) Cfr. E. Mersch, S. J.: "Le Corps mystique", vol. 2.º, página 278.

hacia Dios, y 3.º) de Cristo, quien, en cuanto hombre, es para nosotros el camino por el cual debemos marchar hacia Dios.

Juan de Santo Tomás analiza así este pasaje: "Igitur divus Thomas juxta hanc triplicem considerationem Dei causantis: scil. ut principium effectivum, ut beatitudine finalizans, ut Salvator reparans, divisit totam doctrinam Summae Theologicae, ut patet in initio IIae quaestionis, huius Iae partis... Et sic a Deo in se et in essendo, per Deum efficientem et finalizantem et salvantem, regreditur ad Deum ut fruendum in se ultima gloria resurrectionis, quod est plane aureum theologiae circulum complere, quem divina s. Thomae Summa circumgyrat" (7).

La tercera parte de la "Summa", en particular, es una afirmación imperecedera de cómo contempló genialmente el Angélico el gran Misterio de Cristo. Miró la naturaleza humana de este Hombre - mediador como el órgano racional de la divinidad, centro distribuidor de la sobrenaturaleza y Cabeza de un Cuerpo cuyo corazón palpita en la vida de la Trinidad.

Y este Cuerpo aparece como la extensión de la encarnación del Verbo a todos los hombres. La humanidad santa de Jesucristo atrae a sí a todas las naturalezas humanas individuales para hacerlas vivir la vida de la Trinidad; y las atrae y las vivifica aquí sobre la tierra, por la Eucaristía, en la luz velada de la fe, y arriba en el cielo en la plena conciencia y en la más pura luz de la gloria. Hemos nombrado la Eucaristía porque el Aquinate "unió inmediatamente al tratado de la encarnación el de los sacramentos y los unió estrechamente el uno al otro en una misma "parte" de su obra. Su profunda concepción del ser, de la acción y de la obra de Dios hecho hombre dió a su doctrina sacramentaria un color cristológico. La virtud productora de la Gracia se derrama de

(7) "Cursus theologicus in Summam Theol. S. Thomae", vol. 1.º, p. 191, París — 1883.

la divinidad de Cristo a los Sacramentos, por intermedio de su humanidad que es el instrumento de la divinidad. En verdad ningún teólogo penetró tan profundamente como Santo Tomás en la economía tan misteriosa de la constitución teándrica y los tesoros de la gracia del Hombre - Dios" (8).

Y es preciso recordar que es cabalmente en la tercera parte, donde derrocha Santo Tomás su genio metafísico y su vasta cultura patrística: "en toda la doctrina de la Encarnación, tal como él la desarrolla en la tertia pars, Santo Tomás une con una mano maestra la teología positiva y la teología especulativa. Da prueba de un amplio conocimiento de los Padres, comprendidos los Padres griegos, así como de las decisiones de la Iglesia y del desarrollo de la doctrina; y por la manera con que trata especulativamente de los más difíciles problemas, pone en actividad todo su talento de metafísico. Hasta un aliento místico, apenas perceptible, por cierto, se derrama por sobre este cuadro de la persona y de la obra de Cristo, trazado por Santo Tomás en el atardecer de su vida" (9).

Se ha afirmado con demasiada ligereza que la doctrina del Cuerpo Místico en la "Summa" del Aquinate está concentrada y casi relegada a la cuestión 8.ª de la III pars, donde se detiene el gran Doctor a estudiar la gracia capital de Cristo.

Esto no sólo sería un atrofiar la verdad, sino un desconocer inexplicablemente el alcance cristológico de toda la "tertia pars" de la "Summa Theologica", que es, sin duda alguna, el más profundo estudio especulativo de la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, predicada primeramente por Pablo y desentrañada, algunos siglos después, por el genio asombrador de Agustín.

---

(8) M. Grabmann: "Introducción al estudio de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino", p. 101, ed. Santa Catalina — B. Aires — 1942.

(9) M. Grabmann — id. pp. 181 - 182.

La razón formal de la existencia del Cuerpo Místico de Cristo.

"Quien quiera que desee formar un sistema orgánico sobre el Cuerpo místico, debe ante todo determinar con absoluta precisión qué es lo que constituye a Cristo Cabeza de este Cuerpo y consiguientemente precisar cual es la razón formal de la existencia del mismo Cuerpo místico" (10).

Santo Tomás lo ha hecho en la "III pars" de la "Summa", explicando toda la economía sobrenatural a través de la doctrina de la gracia capital. La Redención satisfactoria ha sido factible sólo por la capacidad solidaria de representación universal que poseía Cristo hombre en su unión hipostática con la divinidad. Su humanidad santa tenía algo especial que lo constituía *el hombre* por antonomasia, o, si se pudiera decir, la individualización de la Humanidad universal como tal.

Así como Adán fué en el principio un individuo del Género humano y al mismo tiempo el Género mismo, por ser el único hombre real existente y el principio de todos los demás, así Jesucristo tenía algo especial que lo constituía en cierto modo Género humano, en cuanto era representante solidario de cada uno de los individuos humanos en sus relaciones con Dios.

Esta cualidad especial de Cristo hombre se llama "Capitalidad", y ese algo que lo constituye Cabeza de todos

---

(10) J. M. Restrepo, S. J.: "Cristo como cabeza del Cuerpo Místico" — Revista Universitaria, 1940 — pp. 7 ss.

los hombres se llama "Gratia Capitis". Es decir, un accidente creado, de orden sobrenatural, que revistе la humanidad de Cristo de una capacidad universal de representación y de influjo, regalándole una solidaridad misteriosa con cada uno de los hombres. Esta solidaridad une a los hombres a Cristo en una unidad orgánica superior, que tiene un parecido con la unidad física de los miembros de un cuerpo viviente. Cristo es la Cabeza, los hombres son los miembros, y el conjunto armónico es el Cuerpo Místico.

La vitalidad sobrenatural de Jesucristo es la razón formal de la existencia de este Cuerpo, que se apellida cabalmente la "prolongación y el pléroma de Cristo".

Al determinar, pues, cual es el motivo último de la capitalidad de Cristo, se precisa la razón formal de la existencia del mismo Cuerpo Místico, y se descubre el fundamento por el cual es Dios sobrenaturalmente participable por la Humanidad pecadora: es decir la solidaridad misteriosa que hace del linaje adamítico un linaje cristiano.

En nuestro trabajo procuraremos aclarar con esmero estos puntos, deteniéndonos en forma especial en el estudio de la solidaridad, que hace de todo hombre un cristiano y de toda gracia sobrenatural una gracia de Cristo.

No debe desatenderse nunca la característica *cristiana* de la gracia: el Cuerpo Místico no es propiamente un complemento de Dios, sino que un complemento de Cristo, su pléroma, el Cuerpo de *Cristo*.

Santo Tomás vió claramente este problema y le dedicó una cuestión entera, la 8.ª de la III pars: cuestión *clave*. "En ella nos enseña con la precisión y la profundidad que le son habituales muchas cosas sobre esta gracia que *da ser, unifica y vivifica* el Cuerpo Místico de Cristo. Más adelante cuando habla de la gracia de Cristo puesta en acto en vista de nuestra satisfacción, apela constantemente a esta misma gracia capital. Cfr. III, q. 19, a. 4 c., donde habla de su eficacia *meritoria*. En la q.

22, a. 1 ad 3 apela al mismo carácter para explicar la eficacia *sacerdotal.*

Y en la q. 48 vuelve a apelar a lo mismo para explicar las diversas modalidades de la eficacia de la *Pasión redentora.* Y en la q. 62 da un paso más. Esta gracia capital de Cristo (q. 8.ª), que explica suficientemente toda su actividad redentora respecto a nosotros (cuestiones citadas en las anteriores líneas) es la que explica asimismo la gracia ya puesta en posesión del hombre. Es la gracia sacramental que "añade algo a la gracia común". "Gratia sacramentalis (la cristiana, la capital, llegada a nosotros) addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona quoddam auxilium ad consequendum sacramenti finem". "Ordinantur sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana". "Quantum ad quosdam effectus speciales qui requiruntur in vita christiana requiritur sacramentalis gratia". (III, q. 62, a. 2).

Es verdad que la gracia se comunica no sólo por los Sacramentos, sino también por las buenas obras, con las que se merece un aumento de la ya tenida. Pero también lo es que en estas obras buenas no puede faltar el carácter cristiano, que quedará asimismo señalado en la gracia que meritoriamente producen. "Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit". (II - II, q. 124, a. 5 ad 1).

Por donde vemos que Santo Tomás no se contenta con hablar de la gracia divina o en común, sino que a ésta le añade el carácter de cristiana cuando la pone en Cristo Cabeza; con este carácter obra y con el mismo se nos comunica, tanto cuando llega a través de los sacramentos, como cuando llega a través de nuestras propias obras buenas" (11).

---

(11) E. Sauras, O. P.: "El constitutivo del Cuerpo Místico". Ciencia Tomista — 1944, pp. 235 - 236.

Este carácter cristiano de la gracia presupone en Cristo una solidaridad especial con los hombres, directamente dependiente de la naturaleza humana adamítica y de la jefatura, con la cual quedó revestida la humanidad de Cristo al ser asumida por una Persona infinita.

Al verificarse un contacto real entre Cristo - hombre y cualquier otro hombre, esta solidaridad se sublima en una unidad misteriosa, que hace de entrambos hombres una sola persona mística.

Quien quiera se impone, pues, la labor de determinar la razón formal de la existencia del Cuerpo Místico y se dedica a desentrañar el dogma de la capitalidad de Cristo, no podrá rehuír el problema de la solidaridad, que se le presentará como el sustrato indispensable de la doctrina del Cuerpo Místico y como un elemento esencial de la capitalidad de Cristo.

Se concentran así nuestros esfuerzos en un punto fundamental, que, por otra parte, no hemos visto tratado casi por ninguno de los autores que estudiaron la doctrina del Cuerpo Místico.

El motivo principal de nuestro Ensayo.

Al querer estudiar el problema de la solidaridad como elemento esencial del Cuerpo Místico, nos damos cuenta de emprender un trabajo difícil, pues no ha sido aun estudiado con detención.

Que fuera algo olvidado lo pensábamos ya desde años, porque no habíamos podido descubrir ningún libro y casi ningún artículo de revistas que lo tratara y lo desarrollara con profundidad; sólo hemos encontrado al respecto un artículo del P. Hocedez, S. J. publicado en "Gregorianum" — 13 - 1932 pp. 373 - 403. Y como confirmación a ésta nuestra opinión, que podía haber sido fruto de nuestras limitadas posibilidades de conocimientos bibliográficos sobre el tema, ha salido hace poco en España una "Teología de San Pablo" del ilustre padre José M. Bover, S. J., que procura precisamente, como el mismo autor lo afirma, "roturar" el terreno en este punto tal vez demasiado descuidado por los intérpretes de San Pablo y por los estudiosos de la doctrina del Cuerpo Místico.

Nos ha parecido entonces que estudiar el problema de la solidaridad en la "Summa Theologica" de Santo Tomás de Aquino, no sería sólo un trabajo acertado y, de alguna manera, original, sino también aportador de un conocimiento más claro y más cabal de la doctrina del Cuerpo Místico, que generalmente se estudia suponiendo la solidaridad como un *hecho*, del que no preocupa mucho la explicación. En nuestro Estudio nos limitamos a buscar e interpretar el pensamiento de Santo Tomás al respecto, esforzándonos para ser traductores y no traidores de *sus* investigaciones especulativas.

No pretendemos tampoco presentarnos como descubridores.

Si bien es cierto que hasta ahora sólo Bover ha afrontado *con decisión* el problema, no podemos desconocer que otros también lo han planteado y resuelto siquiera someramente, como base indispensable de ulteriores investigaciones.

Pero los autores, que, en el estudio de la doctrina del Cuerpo Místico, podríamos llamar clásicos, tal vez pequen por demasiado desinterés hacia nuestra tesis.

Así, *J. Anger*, en su trabajo: "La doctrine du Corps Mystique de Jésu - Christ d'après les Principes de la Théologie de saint - Thomas" (2.ª ed. París - 1929), aunque habla de este tema, no se detiene en ninguna parte a considerar qué se entiende por solidaridad, ni qué papel desarrolla, ni qué consecuencias trae en la constitución del Cuerpo Místico de Cristo. Parecería al leer sus páginas que esta solidaridad es algo conocido y al alcance de todos, algo previo y necesario y, tal vez, también fundamental, en la constitución del Cuerpo Místico. Al tratar de Cristo - Jefe, todas sus afirmaciones están como sumergidas en la atmósfera de la solidaridad, y sería absurdo que no lo fueran; sin embargo se nota más afán para explicar la analogía de la palabra "cabeza" y su razón vivificadora, que para desentrañar su formalidad funcional.

Cuando afirma que la Encarnación y la Redención están orientadas hacia el Cuerpo Místico, reconoce la importancia de la solidaridad. Cuando estudia nuestra incorporación a Cristo por el Bautismo, desarrolla también algunos aspectos de nuestro problema.

Pero el fin de su obra es otro: al constatar, como él mismo afirma, "que no existía ningún trabajo teológico que abrazara la doctrina del Cuerpo Místico en todo su conjunto y mostrara en ella el centro y el foco alumbrador de toda la Teología", se ha propuesto llenar esta laguna.

Y lo ha hecho. Su obra ha recibido el aplauso de los teólogos y el honor de numerosas ediciones. Pero, sin duda, no ha agotado el tema, sobre todo en lo que es trabajo de profundización.

Otro ilustre autor, el padre *E. Mersch, S. J.*, en su estudio de Teología histórica en dos tomos: "Le Corps Mystique du Christ" (Louvain - 1933), que ha aportado una preciosa contribución al estudio de la doctrina del Cuerpo Místico, no podía evidentemente dedicarse con mucha detención a la tesis que nos interesa directamente. Sin embargo en la introducción a su obra (pp. XX ss.) enfoca con precisión la idea base de la doctrina del Cuerpo Místico: su unidad. "El misterio (=Cuerpo Místico) es esencialmente un prodigio de unidad".

Reconoce la existencia de dos corrientes diversas entre los teólogos católicos: una que defiende la unidad de orden *ontológico,* y la otra una unidad puramente *moral.* Entre estas dos concepciones él prefiere la primera, porque "es más rica en doctrina, encuentra más apoyo en la Escritura y en los Padres, es más conforme a la analogía de la fe, y, si bien es cierto que lo que ella afirma es más misterioso, este misterio no es tanto una dificultad más en la comprensión de la revelación, cuanto una verdad transcendente que ayuda a comprender algo más las otras verdades".

Y en su estudio positivo se preocupa de hacer resaltar las ventajas y las mayores probabilidades de esta teoría. También hace notar como algunos Padres, tanto griegos como latinos, han estudiado la doctrina del Cuerpo Místico bajo la forma de una doctrina de la unidad. Así, por ejemplo, S. Gregorio de Nacianzo entre los griegos (vol. I, p. 379, n. 2), y S. Agustín entre los latinos (vol. II, p. 127, n. 2). Considerando a S. Agustín (vol. II, c. III, pp. 60 ss.) en cuanto defensor de la gracia y del Cuerpo Místico contra Pelagio, hace resaltar muy bien su manera de concebir la Humanidad en dos ciudades: la de la concupiscencia y la de la caridad, en las que res-

pectivamente reina la *solidaridad* de pecado y la *solidaridad* de gracia.

Determinando el aporte de los Escolásticos a la doctrina del Cuerpo Místico, enfoca con acierto nuestro problema, demostrando, con una obligada brevedad y con su característica claridad, como Santo Tomás de Aquino soluciona en forma original y magistral el problema de la solidaridad en Cristo, Jefe y Cabeza de los hombres. (Cfr. Vol. II, pp. 165 ss.). Nos serviremos a menudo, en nuestra monografía, de estas consideraciones valiosas del ilustre padre Mersch.

Otro estudioso, *E. Mura,* en su voluminosa obra en dos tomos: "Le Corps Mystique du Christ — sa nature et sa vie divine" (2.ª ed. París 1936), se propone principalmente adentrarse en los problemas no estudiados por los demás, "mostrar, con la ayuda de los principios de la Teología, la naturaleza íntima de este divino organismo del Cristo íntegro, indicar en forma metódica los principios constitutivos de su unidad, estudiar de una manera completa y ordenada toda la actividad espiritual de este Cuerpo de Cristo en la Cabeza y en sus miembros, y constituír de tal suerte una especie de metafísica y de psicología sobrenaturales del Cristo total, o, si se prefiere, una teología completa, al mismo tiempo escolástica y positiva, tanto dogmática como moral o práctica, del Cuerpo Místico de Cristo". (vol. I, p. 35).

El autor se impone perfectamente de la necesidad ineludible de estudiar a fondo la naturaleza del Cuerpo Místico, sobre todo su unidad. Plantea bien el problema y lo resuelve con numerosas páginas que, según nuestro parecer, aclaran un poco pero no solucionan el problema peculiar de la solidaridad. Establece siete principios de unidad: 1)— unión de orden jurídico; 2)— unión moral por la caridad; 3)— unión por la causalidad eficiente; 4)— unión sacramental; 5)— unión en el Espíritu Santo, alma del Cuerpo Místico; 6)— unión en la causa ejemplar; 7)— unión en Cristo, causa final universal. Desa-

rrollando el primer principio de unidad, trata de la solidaridad, pero sin preocuparse de su explicación íntima y de buscar su razón última, sino sólo se preocupa de presentarla como un hecho positivo, revelado, en el que estriba la existencia y la vida del Cuerpo Místico.

—Más nos han acompañado en nuestro trabajo los estudiosos de la teología de S. Pablo.

Así, *F. Prat, S. J.*, en su magnífica obra: "La teología de S. Pablo" (traducción de la 20.ª ed. franc. Méjico, 1947, dos tomos), en el 2.º tomo, p. 233, al desarrollar "la síntesis doctrinal" de la teología paulina, habla *del gran principio de solidaridad,* con referencia a la redención de Cristo Jefe de la Humanidad y Cabeza del Cuerpo Místico.

"La teoría del rescate es justa, dice el autor, porque el pecado nos constituía realmente deudores con relación a Dios y porque no estábamos en condición de pagar nuestra deuda; pero no es un extraño quien paga por nosotros esta deuda: el Género humano mismo es quien paga por medio de su representante, Jesucristo.

La teoría de la substitución es justa, porque Cristo sufrió por nosotros una pena que él no merecía; pero la substitución es incompleta puesto que Quien expía nuestras faltas es el Jefe de nuestra familia, de manera que nosotros las expiamos en El y por medio de El. La teoría de la satisfacción es justa, pero a condición de no apoyarla exclusivamente sobre una substitución de personas, porque una afrenta no es verdaderamente lavada sino en el caso de que el ofensor tome parte en la reparación, así como tuvo parte en la ofensa. Así es que, sea cual fuere el camino que se tome, se llega siempre, con tal de no quedarse en la mitad, al principio de solidaridad". (Vol. II, pp. 233 - 234).

(Veremos en nuestro Estudio como estas afirmaciones no son más que traducciones, a veces casi literales, del pensamiento de Santo Tomás. Cfr., por ej., III, q. 4 a. 6).

Una comparación que echa mucha luz sobre el punto en consideración es la de Adán pecador, en el que todos pecamos. Es una comparación paulina que, después del estudio que de ella han hecho los Padres y los grandes teólogos, es indispensable para comprender algo más la unidad misteriosa del Cuerpo Místico. "El pecado de Adán es nuestro pecado en virtud de la *solidaridad* que nos une a nuestro padre común; y la justicia de Cristo será nuestra justicia en virtud del mismo lazo de *solidaridad*. San Pablo nos ha familiarizado con esta idea". (Vol. I, p. 419).

Prat reconoce la importancia de esta comparación, pero no considera propio de su trabajo teológico - bíblico el desentrañarla. "¿En qué consiste el pecado original? ¿Cómo se comunica? ¿Por qué se nos imputa? ¿En qué sentido se hace cosa propia nuestra? Lo que las palabras y razonamientos de San Pablo nos permiten inferir es que el pecado original consiste en la privación de la justicia original que Adán tenía en depósito y que él no supo conservar; que nos es imputado en virtud de la *solidaridad* que hace de la voluntad de Adán la voluntad de toda su raza; que se trasmite por vía de generación natural, así como su contrario se trasmite por el hecho de la regeneración sobrenatural. Pero estas deducciones y estas especulaciones exceden el objeto de la Teología bíblica y conviene dejarlas para otra ciencia". (Vol. I, p. 249).

José M. Bover, S. J., en su reciente obra: "Teología de S. Pablo" (Madrid, 1946), trata ex profeso nuestro problema; y lo hace con competencia y profundidad. Sin embargo el resultado de su investigación difiere en varios puntos de la doctrina tomista, como podremos verlo en el desarrollo de nuestro Estudio.

Para Bover la existencia o el hecho de la solidaridad es un postulado básico de la Redención y el elemento formal del Cuerpo Místico. (Pág. 579). Pero se da cuenta que no basta reconocer el hecho de la solidaridad: el teólogo necesita desentrañar su sentido íntimo. Una "noción rudi-

mentaria no puede satisfacer a un teólogo, quien aspira, y con justa razón, a obtener de los conceptos más fundamentales una noción precisa y exacta. ¿Podremos obtenerla de la solidaridad? Si los grandes maestros de la Teología, o los modernos teólogos o escriturarios, hubieran estudiado detenidamente este problema, sería de esperar que sin grandes trabajos pudiéramos alcanzar la noción precisa de la solidaridad que deseamos. Mas habiendo de *roturar* el terreno, es sumamente difícil obtener de primera intención un resultado, no diré definitivo, pero, al menos, relativamente satisfactorio. Pero es fuerza comenzar alguna vez y proceder con el miramiento que lo delicado de la materia reclama". (Pág. 567).

También Bover se sirve de la comparación de Adán pecador para adentrarse en la solución del problema: "Después de ensayar varios procedimientos, dice, nos hemos convencido de que el mejor camino para entender o explicar la solidaridad humana del Redentor, es la comparación de la solidaridad de Adán con la Humanidad, principalmente en la trasfusión del pecado original". (Pág. 571).

Mas es aquí, cabalmente, donde el ilustre autor se aparta claramente de la doctrina de Tomás para aceptar y defender la teoría de la inclusión moral de las voluntades de todos los hombres en Adán. (Cfr. pág. 572).

Al estudiar el gran Misterio de la revelación bajo el título: "El Cuerpo Místico de Cristo en San Pablo" (pp. 551 - 605), afirma hacerlo bajo un punto de vista que si no es nuevo, es sí generalmente desatendido, o menos atendido de lo que se merece: *el de la solidaridad.* "El elemento formal y por así decir, el alma de la concepción paulina sobre el Cuerpo Místico de Cristo es *el principio de solidaridad.* Esta solidaridad, esta comunión (κοινωνία), como la llama el Apóstol, de Cristo con los hombres y de los hombres con Cristo, es una unión y cohesión tan íntima y estrecha, que hace de ellos un solo cuerpo, un solo Cristo". (P. 551).

El momento inicial de esta solidaridad es el instante mismo de la encarnación.

Pasa enseguida el autor a describir la manera común de concebir el Cuerpo Místico (pp. 552 - 559); y afirma que semejante manera de enfocar la doctrina del Cuerpo Místico no es completa: "se nos presenta un magnífico ramo de rosas, pero nos asalta la duda: cortadas de su rosal, ¿no se marchitarán las rosas?" (p. 558); y, guiado por el principio de solidaridad, "*clave de la Redención e investidura del Redentor*", ensaya una explicación más completa y comprensiva de dicha doctrina, tanto como para poder afirmar que "a la luz de semejante concepción, toda la Teología parece quedar como transfigurada". (Pág. 604).

No entra en nuestro plan examinar toda la obra del eximio autor jesuíta, pero sí nos cabe el deber de hacer notar cómo ha afrontado con decisión y competencia el problema que nos preocupa, aunque no podamos aceptar todas sus explicaciones. Nos extraña empero que el autor no aproveche las investigaciones profundas de Santo Tomás en este punto. Las cuestiones 48.ª y 49.ª de la III.ª pars de "la Summa" tratan precisamente de este tema, y están, según el competente juicio de Medina ("in III.ª partem, q. 48, p. 569"), entre las páginas más intensamente meditadas que Tomás haya escrito.

El mismo Harnack ("Lehrbuch der Dogmengeschichte, t. III, 4.ª ed. Tubinga 1910, p. 538") reconoce que en la soteriología de Santo Tomás, el principio de todas las explicaciones es la prerrogativa de Jefe que posee Cristo, la cual prerrogativa se funda precisamente en el principio de solidaridad.

La manera común de concebir el Cuerpo Místico de Cristo, que Bover critica, no es por cierto una concepción tomista, sino más bien agustiniana. San Agustín ha dejado algo inacabado en la teología de la gracia y del Cuerpo Místico, que él opone a los pelagianos (cfr. Mersch, vol. II, p. 214). "Más preocupado de las miserias de los

miembros que de la grandeza de la Cabeza, él sin duda explica bien que toda vida sobrenatural nos viene de la encarnación, pero no se adentra hasta mostrar como la encarnación pone la humanidad de Cristo en condición de influír en nosotros la vida divina. Los escolásticos (y entre ellos principalmente Santo Tomás), van más allá.

Su mentalidad de dialécticos, aquí excelente, los induce a estudiar la vida cristiana así como estudian lo demás: en sus causas y principios. En primer lugar ellos consideran, pues, el primer principio de toda gracia y de toda unión con Dios, que es la encarnación, es decir, *la unión hipostática* con la divinidad. Esta unión, afirman ellos, *por sí sola, haciendo abstracción de todo decreto divino* añadido y de todo privilegio posterior, lo explica todo. Ella muestra, en la humanidad santa de Jescristo, la fuente de todo influjo sobrenatural y de toda unión con Dios. Toda la economía de la salvación consiste pues en el desarrollo y en la comunicación hecha a los hombres de lo que la Cabeza posee con plenitud. Y la unión de los miembros con la cabeza que permite esta comunicación es el resultado de la misma encarnación que produce aquello mismo que debe ser comunicado: por haber sido asumida como instrumento del Verbo, la humanidad del Salvador *debe recibir* lo que es esencial a un instrumento, el contacto con aquello en que esta humanidad desarrolla su trabajo".

Esta larga cita de E. Mersch, además de robustecer nuestra afirmación, indica al mismo tiempo, en síntesis, el trabajo original y profundo del Doctor Angélico; trabajo que es "un magnífico ejemplo de auténtico progreso doctrinal". (Cfr. Mersch, Vol. II, pág. 215).

CAPITULO I

LA SOLIDARIDAD

— **Concepto de unidad.**

— **Concepto de solidaridad.**

— **La metáfora de la solidaridad.**

— **El paralelo entre Adán y Cristo, foco de luz.**

La palabra "SOLIDARIDAD" es hoy muy usada y por lo mismo ambigua, pues le regalan múltiples acepciones que la revisten de un significado variado y amplio.

Después de casi un siglo de vida (12) ha tenido un éxito extraordinario en todos los campos, también en el teológico. Numerosos teólogos modernos emplean este término para tratar de aclarar el misterio del pecado original y de la redención satisfactoria.

Determinan así la capacidad expresiva de este sustantivo en la unión o coadunación de los hombres en una persona que de alguna manera los representa a todos: y propiamente la unión de todos los hombres en Adán y en Cristo.

Los antiguos teólogos hablaban de "unio" y "communio"; los modernos de "solidaridad".

Es, pues, un término que no entraña ninguna pretensión renovadora. No entra en el diccionario teológico para usurpar el lugar conquistado ya por otros términos, pero quiere aportar un poco más de claridad adaptándose a la moda de los tiempos.

Los libros y los artículos recientes que hemos podido leer al respecto, nos hacen pensar que hoy el término ya ha sido consagrado también en la Teología católica. Bástenos recordar lo que escribía, hace ya tiempo, el docto padre F. Prat, en su obra de Teología bíblica paulina (vol. II, p. 234): "...sea cual fuere el camino que se tome, se llega siempre, con tal de no quedarse a la mitad, al *principio de solidaridad*. Este principio revelador, los

---

(12) Cfr. E. Hocedez, S. J.: "Notre solidarité en Jesuchrist et en Adam" — Gregorianum — 1932 — p. 373 ss.

Padres de la Iglesia no sólo lo han apercibido, sino que claramente formulado... Los teólogos modernos *entrarán* también cada vez más en este orden de ideas, los católicos para buscar allí un complemento necesario a la doctrina de la satisfacción, los protestantes, un correctivo no menos necesario a la teoría de la sustitución".

Señal de la consagración ya oficial de este término y del orden de ideas que implica podría ser el neologismo "solidaritas", que se han permitido varios autores de textos de Teología; cfr., por ejemplo, Galtier, S. J. "De Incarnatione et Redemptione" — Paris, 1926, pp. 398, 400, 445. (De "Gregoriarum", 1932, pp. 373 ss.).

Nosotros aceptamos el término dándole *inicialmente* el significado de unión de personas, reservando la explicación y los distingos para el desarrollo de nuestro estudio. Sería, así, la solidaridad, una unidad accidental que reina entre las personas humanas físicamente distintas y múltiples, aunándolas como en una única personalidad superior y universal.

Por supuesto que el término "solidaridad" no lo encontramos en la "Summa Theologica". Pero expresa con exactitud los conceptos formulados por Santo Tomás, por lo que no nos hacemos ningún escrúpulo en usarlo.

Concepto de unidad.

El objeto formal de la inteligencia es el ser. Propiedad indispensable de todo ser es la unidad. Por la unidad una cosa no puede dividirse sin que su esencia se destruya o altere. La unidad es, pues, una cualidad trascendente indispensable en todo ser. Por eso afirma Santo Tomás que "ens et unum convertuntur". (I, q. 11, a. 1, et passim in S. TH.).

El uno es el ser sin división.

Esta noción de unidad nace en nuestro espíritu por la aplicación del principio de identidad y de contradicción al comparar una cosa determinada con otra distinta de ella: por ejemplo, Pedro y su bicicleta. Pedro es un ser distinto y separado de ese otro ser que es su bicicleta; pero no es distinto ni separado de sí mismo: por eso es uno. (I, q. 11, a. 2 ad 4).

Se añade así a la definición de que el "uno" es indiviso en sí, la noción de distinción: "unum est indivisum in se et divisum a quolibet alio".

Esta nueva definición confirma dos conceptos, dos especies de unidad, dos nociones transcendentes: "unum" y "aliquid". De estas dos unidades, desde ahora inseparables, la unidad positiva, aunque negativa en su expresión, es aquella que consiste en la indivisión.

Se trata, como se ve, de un concepto metafísico, de una propiedad trascendente, que no puede por lo tanto confundirse con la unidad matemática. "La unidad trascendente no tiene nada de común con la unidad matemática. Esta es un accidente, está toda en la cantidad, no es el ser en sí mismo. Entre la unidad trascendente y la unidad matemática no existen sino analogías: la unidad

matemática consiste en la indivisión de la cantidad, mientras que la unidad trascendente consiste en la indivisión del ser; la unidad matemática es totalmente relativa, mientras que la unidad trascendente tiene otro carácter" (13).

Esta unidad trascendente por ser proporcional al ser, del cual no es sino un aspecto particular, no importa de por sí ninguna razón de adición perfectiva (I, q. 6, a. 3 ad 1): "unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis". (I. q. 11, a. 1 c.).

Si la unidad consiste en la indivisión del ser, dependerá directamente de la esencia de una cosa, o mejor, será correlativa a ella; y así como hay distintos grados de perfección en las esencias, así, los habrá también en la unidad. Por ende, si algo es "maxime ens" será también "maxime unum" (I, q. 11, a. 4); y si algo será "minime ens" será también "minime unum".

Y por ser "omne ens aut simplex aut compositum" (I, q. 11, a. 1), habrá dos clases de unidad: —la unidad de indivisibilidad—, y la unidad de composición.

La primera es "simplicidad"; la segunda se obtiene por la unión de partes distintas entre sí.

Toda unión puede considerarse bajo dos aspectos: como vínculo y como unidad, o sea como resultado de la acción del vínculo sobre los extremos. Esta unidad se llama comúnmente "unio in facto esse", y es propiamente la unidad de composición. Como se puede ver, pues, la composición no es más que una relación: "relatio, secundum quam partes conveniunt in aliquo uno" (III, q. 2, a. 8); relación que aglutina las partes en la unidad.

La que hemos llamado unidad de indivisibilidad excluye toda división no sólo actual sino posible. Así la naturaleza divina es absolutamente simple y una, aunque admita y reclame una pluralidad misteriosa de personas

---

(13) E. Blanc: "Dictionnaire de Philosophie" — pal. "Un, Unite" — París — 1906.

"secundum relationes oppositas". Esta unidad es la más perfecta. De ella participan también los puros espíritus y el alma del hombre, pero en un grado de subordinación limitado, ya que admiten una composición real entre su esencia y existencia.

La que hemos llamado unidad de composición, por el contrario, excluye sólo toda división actual, pero no toda división posible. "Quod est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum non habet esse quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum". (I, q. 11, a. 1).

La unidad de composición (o "unio in facto esse") inicia, pues, su existencia sólo cuando las partes realmente distintas se aunan en un solo compuesto.

Existe para Sto. Tomás una doble unidad de composición: una lógica y otra real. La composición lógica (que no tiene para nosotros mayor interés) es propia de las notas absolutas que se distinguen mentalmente en un ser real: así el género y la diferencia específica en un hombre; así la especie y la diferencia individual en Pedro.

La composición real, en cambio, tiene lugar entre las partes realmente distintas de una cosa: como, por ejemplo, la materia y la forma en los entes corpóreos. Según el Doctor angélico podemos descubrir en la unidad de composición de Pedro estas partes realmente distintas: alma y cuerpo, naturaleza humana y accidentes, personalidad y existencia. Pedro "actu" es físicamente uno, pero su unidad, aunque física, es imperfecta y admite posibles divisiones: es un conjunto armónico de partes realmente distintas.

Para que algo sea parte de un todo, debe poseer una capacidad o potencia especial de actualización en una unidad superior, aunque no fuera más que una capacidad actualizable solamente por Dios, una potencia obediencial. La unión de las distintas partes es la realización de esta capacidad, sobre la cual descansa la realidad de la unidad.

Hay más; la unidad de composición puede ser acci-

dental o substancial, según la distinta manera de composición de las partes.

Es accidental cuando el compuesto actualizado no es "unum per se", sino sólo "per accidens", o sea, cuando el vínculo de unidad es un accidente.

Es sustancial cuando las partes se aglutinan para constituír un compuesto "unum per se", sea esencialmente, formando de distintas sustancias una sola naturaleza, sea personalmente, uniendo misteriosamente dos distintas naturalezas en una sola persona. (Cfr. III, q. 2, a. 1 - 6).

Entre los seres "unos por sí mismos" hay una armónica distribución de perfecciones en una gama distinta de unidad, querida por el supremo Hacedor. Así vemos los seres espirituales y los corporales; los hombres y los animales; los vegetales y los minerales. En todos ellos reina la unidad con resplandores distintos.

El vínculo de unión en los seres animados podría llamarse también "unidad vital", ya que "vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale" (I, q. 18, a. 2); "vivere viventibus est esse" (III, q. 4, a. 5 ad 3). Tenemos así en el orden real de los seres vivientes una íntima relación de los tres términos: ser, unidad, vida; donde la vida es expresión de la potencia unificadora del ser.

Esta unidad vital puede subsistir también en la unión accidental de seres racionales físicamente distintos.

Sabemos que una unidad accidental puede realizarse entre dos substancias completas, entre dos accidentes o entre una substancia y un accidente. El compuesto que resulta de estas uniones accidentales no es nunca una nueva substancia sino sólo aparentemente (por ejemplo, una mezcla), ni un nuevo "principium quod" sujeto de existencia y de operaciones sino sólo moralmente (por ejemplo, la personalidad del Estado). En efecto el principio formal de su unidad es algo que no tiene subsistencia de por sí, mas existe en las distintas partes como en distintos sujetos de inhesión. Ese accidente por el cual se actualiza esa potencia de las partes para formar un com-

puesto, es el armonizador de la pluralidad en la unidad.

Pues bien; los hombres, si bien numerosísimos, pueden constituír entre sí unidades accidentales. Estas unidades, aunque no sean físicas ni substanciales, son sin embargo de alguna manera vitales, pues son algo exigido por la misma naturaleza de su ser real.

Existe un impulso natural en todo hombre que lo impele a trabar relaciones de unidad con sus semejantes: es la sociabilidad. Esta fuerza natural florece en la sociedad.

El principio de concretización de la sociabilidad está en el conocimiento humano. La base y la fuerza perpetua de toda concretización social es la racionalidad de la persona humana. Afirmar que el hombre es un animal sociable, es reconocer implícita y necesariamente en él un grado de elevación racional que lo hace semejante a los puros espíritus. "La distinción de sexo en los animales hace que un solo individuo sea insuficiente para la procreación si un sexo no es completado por el otro. Esta deficiencia en un individuo demanda una cooperación natural y necesaria de otro; ésto parece un comienzo de sociabilidad. Sin embargo, en cuanto esta necesidad y cooperación permanecen en el ámbito de los instintos animales sexuales, no conducen a la sociedad. Habrá cooperación de los individuos (unión sexual), habrá fin implícito de la naturaleza (preservación de la especie), pero no una conciencia de cooperación y de fin, pues no habrá la racionalidad que da la marca específica de la sociedad" (14).

Por eso afirmábamos que el principio de la floración en sociedad es el conocimiento. Así como el principio de la Trinidad misteriosa que vive en la unidad substancial de Dios, es el conocimiento altísimo y comprensivo que el Padre tiene de sí mismo, así también el principio de las

---

(14) L. Sturzo: "Leyes internas de la Sociedad" — p. 47, ed. Difusión — B. Aires — 1946.

mutuas relaciones que vigen entre los hombres reunidos en unidades accidentales, es el conocimiento, la racionalidad de su ser. Dios por ser infinitamente perfecto vive en la Trinidad natural y necesariamente. El hombre también natural y necesariamente vive en la sociedad, pero por ser sumamente imperfecto. "Todo individuo es en sí mismo un ser completo, pero no puede expresarse a sí mismo y actuar su potencialidad sino con el concurso de otros que, en lo que a él se refiere, representan una especie de ambiente condicionador" (15).

El hombre es al mismo tiempo individual y social. Es tan individual como para no participar de vida alguna, sino de la propia y como para ser una personalidad incomunicable. Es tan social que no podría existir ni desarrollar ninguna de sus facultades, ni siquiera vivir su vida, fuera de las formas sociales.

La unidad propia de una forma social es la unidad accidental, que pertenece al orden moral.

Sin embargo existe una unidad social que, si bien no deja de ser accidental, pertenece propiamente al orden físico.

Es un misterio, pero una realidad.

Dios quiso que los hombres al ser hechos participantes de la unidad infinita de la Trinidad, se constituyesen en una sociedad, cuya unidad no fuera moral sino física, que por estar en el orden sobrenatural y por vivir sumergida en las profundidades deslumbradoras del misterio, es llamada mística.

La unidad mística es física, accidental y vital.

Sabemos que el apogeo de la unidad vital es la naturaleza divina que subsiste misteriosa y necesariamente en tres personas realmente distintas. El grado máximo que puede alcanzar en las creaturas es, en cambio, la persona del viviente racional, que aunque excluya toda comunidad substancial, permite, antes bien, reclama naturalmente una

---

(15) L. Sturzo: "Leyes internas de la Sociedad" — p. 49, ed. Difusión — Buenos Aires, 1946.

comunidad accidental, que es la superación del individuo en un estadio natural de perfección social.

La unidad de Dios es su naturaleza. La unidad del hombre es su persona. La unidad de Dios vive substancialmente en tres personas.

La unidad del hombre vive substancialmente en la soledad de su ser y accidentalmente en la comunidad de los hombres.

Pero Dios quiso que el hombre viviera también de la unidad de la Trinidad. Pues, en este querer de Dios tiene su origen el orden sobrenatural, que es la elevación y el apogeo de la unidad accidental. En efecto nuestra introducción en la Trinidad es una participación de la naturaleza divina, que es unidad perfectísima, por la que adherimos a Dios accidental pero vitalmente, creando una nueva unidad de composición que no es substancial pero que sobrepasa en perfección a toda unidad accidental, alejándose de la unión puramente moral para constituírse en las alturas del misterio.

Este es el panorama grandioso de perfecta subordinación que se vislumbra en la "Summa Theologica" de Tomás. Dios uno y trino es el centro creador que, como foco omnipresente, lo alumbra todo con su luz inagotable y vivificadora. Como al principio de todo ser está el Ser, el "ens maximum", así al principio de toda unidad está la Unidad, el "unum maximum", Dios, cuya unidad eminentísima contiene virtualmente la infinita multitud de los posibles. (I, q. 47, a. 1). La vida de su unidad se abre misteriosamente en la Trinidad, en donde tienen cabida también las creaturas racionales prolongando y aumentando (para decirlo demasiado humanamente) la infinita perfección de Dios.

Dios es uno porque su esencia es su existencia. Todos los demás seres creados están afirmando, con su composición y su pluralidad, la eminente unidad del Creador, y las creaturas racionales pueden vivir de ella participando de su intimidad.

Concepto de solidaridad.

La unidad accidental propia de una sociedad suele hoy llamarse "solidaridad".

La voz "solidaridad" se deriva de la frase latina "in solidum", y expresa, en el lenguaje jurídico, la responsabilidad de cada uno de los deudores por el todo de la deuda, cuando hay varios responsables.

Este término ha sido trasportado al orden social para expresar la idea de que los hombres forman un todo, dependiendo recíprocamente los unos de los otros en cuanto afecta al conjunto total.

En el siglo pasado Pedro Leroux parece haber sido el primero en emplear la voz "solidaridad" en este sentido. Se andaba buscando con qué substituír la palabra "caridad", que tenía carácter religioso, y la voz "fraternidad", que parecía de un sentimentalismo anticuado. Y para ello se juzgó adecuado el término "solidaridad", de poca apariencia ideológica y mucha científico - positiva (16).

Desde entonces tiene la palabra "solidaridad", mucha capacidad significativa. Se la emplea en todos los campos.

Significa nativa y fundamentalmente un *hecho* jurídico que une a distintas partes en una unidad moral de obligación común. Generalmente empero se la reviste de un sentido jurídico - moral que entraña cierta responsabilidad común, que gravita sobre todos los miembros de un grupo social: la familia, el sindicato o la república. En

---

(16) Cfr. Espasa - Calpe: "Enciclopedia universal ilustrada", pal. "**Solidarismo**".

virtud de esta responsabilidad corporativa el honor y el deshonor, así como la amistad o la enemistad de cada uno se extiende a todo el grupo.

Se le da también muy a menudo un sentido aun más amplio: designa la recíproca dependencia de los hombres, en cuanto son partes de un mismo todo social. En este sentido se la emplea cuando se habla de la solidaridad de las clases sociales, de la solidaridad de las naciones, etcétera (17).

El uso de este término trascendió el ámbito de las relaciones humanas y se lo ha empleado también en el campo físico y biológico. "Es fácil descubrir en el Universo la solidaridad como un hecho general, condición de la eficacia y permanencia de las leyes cósmicas, hay una solidaridad física y una solidaridad moral; la solidaridad física recorre todos los grados: mecánica, química, biológica" (18). Evidentemente este uso es analógico; pero es de bastante interés para nosotros, porque determina algo que no es sólo moral ni sólo del orden jurídico.

Al emplear nosotros la voz "solidaridad" entendemos inicialmente la interdependencia que existe en las múltiples partes de toda la Humanidad, es decir entre los diversos hombres en cuanto constituyen la raza humano-adamítica.

Pero determinemos brevísimamente el alcance de esta palabra en los distintos campos en que con más frecuencia se la emplea.

—*En general* "la voz solidaridad considerada en concreto, equivale a conjunción de esfuerzos humanos que concurren a un fin común político, social, económico, religioso, industrial, jurídico propiamente dicho, y el acuerdo de las personas reunidas expresamente para obtener la referida finalidad en un momento dado. Representa, pues,

---

(17) Cfr. E. Hocedez: "Notre solidarité en JX. et en A.", Gregor. — 1932, p. 373 ss.

(18) Espasa - Calpe: Enciclopedia, id.

la solidaridad una idea de *unión,* adhesión, concordia, conformidad *de personas,* fuerzas y cosas para alcanzar determinado fin lícito en cualquiera de los órdenes indicados" (19).

—*En el campo sociológico* la solidaridad es la mutua dependencia entre los hombres, que hace que no puedan ser felices y desarrollar todas sus facultades los unos sin los otros. De donde resulta el deber de ayudarse y también el conjunto de las obligaciones morales.

—*En el campo teológico* (y, por supuesto, ésta es la única acepción que nos interesa) la solidaridad es la *misteriosa* aglutinación de todos los hombres reales con un solo hombre, quien por circunstancias o cualidades especiales, es el Hombre por antonomasia y, en cierto sentido, es todo el Género humano.

El *primer Hombre* que reune en sí a todos los demás es Adán, principio de una naturaleza pecadora. El *mejor Hombre* que recapitula en sí a todos los demás es Jesucristo, causa universal de méritos y principio de sobrenaturaleza.

Esta solidaridad que hace de todo hombre un ser adamítico y cristiano, es un misterio totalmente superior a la capacidad intelectiva humana; conocemos su realidad sólo por revelación divina. Es, sin embargo, objeto de investigación científica, al igual que cualquier otro misterio revelado, que el teólogo trata de aclarar y profundizar en lo posible por medio de la analogía y de los principios racionales a la luz de la Revelación.

La solidaridad que consideramos nosotros como teólogos, *¿pertenece sólo al orden moral?*

Ciertamente la solidaridad que reina en las sociedades humanas es solamente moral y jurídica. Y como el campo en que más se usa este término es el jurídico- social, muy fácil es trasladarlo al campo teológico con el

---

(19) Espasa - Calpe: Enciclopedia, pal. **"Solidaridad".**

mismo significado, pues generalmente se deja guiar uno por la acepción más usual de una palabra.

Siguiendo al Angélico, no podemos nosotros aceptar en Teología este significado más común.

Hay sin embargo entre los teológos católicos una corriente bastante numerosa que contesta afirmativamente a la pregunta. Nos presentan a Adán como jefe jurídico de la Humanidad. Esta jefatura descansaría en un decreto especial de Dios, que, si bien no se puede demostrar positivamente, es sin embargo un postulado insustituíble reclamado por la universalidad del pecado original. Adán pecador encerraría en sí jurídicamente la voluntad individual de todos los hombres. (Así por ej., Bover, pp. 567 - 579). Asimismo nos presentan a Jesucristo como Cabeza del Cuerpo Místico en un orden moral, por supuesto colocado en el plano superior de la sobrenaturaleza. Los hombres están unidos en Cristo realmente pero sólo moralmente. Parece que estén dudando que esta solidaridad sea algo naturalmente inteligible y tienen miedo de aumentar el número de los misterios predicando su realidad ontológico - física. "Todo se explica, según ellos, si se considera nuestra semejanza con Cristo y nuestra dependencia absoluta y múltiple con respecto a El. Nuestro Señor es el modelo de todas nuestras virtudes, el principio de todas nuestras esperanzas, el redentor de todos nuestros pecados, la fuente de toda nuestra vida sobrenatural. El es la causa ejemplar y meritoria de nuestra justificación; y es también, en algún sentido, su causa final y eficiente. Es nuestro Manuel, nuestro maestro, nuestro conductor, nuestro amigo, nuestro hermano, en fin nuestro todo, y nosotros no somos nada delante de Dios sino con El y por El. Brevemente, todos los vínculos que pueden ligar un hombre a otro, nosotros los tenemos para con El, y mucho más numerosos, y mucho más sólidos" (20).

---

(20) E. Mersch: "Le corps mystique" — vol. 1.º — introd. página XXIV.

Esta manera de contemplar la solidaridad en Teología, desde algunos decenios no goza ya de mucha simpatía, debido sobre todo al surgimiento del movimiento neoescolástico.

Para el Doctor de Aquino ¿es esta solidaridad *solamente* de orden moral?

Su respuesta definitiva la da en la "Summa Theologica" categóricamente; y es una negación.

La solidaridad que nos une en Adán y en Cristo no es sólo de orden moral. Veremos en el desarrollo de nuestro Ensayo las pruebas de esta afirmación.

¿Será entonces una solidaridad sólo de orden físico? Evidentemente que no; cada hombre es un individuo netamente distinto de otro, y el pancristismo es una herejía.

Se trata de una solidaridad especial que tiene un fundamento físico. La que nos une en Adán la llamaremos *"original"* o *"natural"*; y la que nos aglutina en Cristo, *"mística"*.

Más adelante veremos el alcance total de estos términos. Por mientras nos basta su presentación general.

Para Santo Tomás existe en la realidad de la presente Economía un fundamento universal de la solidaridad, que es como la base de todas las uniones humanas naturales y sobrenaturales. Este fundamento, este requisito básico de comunión, es la naturaleza humana, sembrada por Dios en Adán como en la fuente primera de todos los hombres. Es fundamento de unión porque tiene la capacidad potencial de unir a todos en un compuesto superior de orden natural, moral o místico. Une originalmente a todos los hombres por positivo decreto de Dios. Tiene, enseguida, potencia natural para la unidad moral que florece en sociedad. Y tiene también potencia obediencial para la unidad mística en el orden sobrenatural, en efecto "naturaliter anima est gratiae capax". (I - II, q. 113, a. 10 c.).

La unidad original o natural es fruto del decreto positivo de la presente creación. La unidad moral es fruto

de la capacidad unificadora de las personas humanas, que por ser racionales son sociables.

La unidad mística es fruto de las tres Personas divinas (I - II, q. 113, a. 10 ad 3) subsistentes en una única naturaleza, que es infinita capacidad unificadora, y que, así como vive substancial y numéricamente una en las tres Personas increadas de la Trinidad, así quiso vivir accidental y específicamente una en las personas creadas revestidas de la Gracia, para que ellas también formen una unidad como Dios: "ut et ipsi sint unum sicut et nos".

Al decir que esta unión es mística, entendemos decir que es real pero sobrenatural: ni substancial, ni moral, sino misteriosa pero ontológica. Es una solidaridad tan grande que podríamos llamarla física, pues se expresa mejor en términos de identidad y de unidad orgánica vital.

Es, sin duda, para todo hombre un misterio "stricte dictum", objeto de la fe sobrenatural.

La metáfora de la solidaridad.

Hemos afirmado que la solidaridad que consideramos en Teología es algo superior a la capacidad intelectiva humana, pues queda sumergida en una luz deslumbradora aun después de su revelación. Sea que se trate de la solidaridad natural en Adán o de la mística en Cristo, estamos siempre frente a un misterio inaccesible.

Santo Tomás aclara ambas solidaridades con una misma metáfora: la del cuerpo humano.

Por otra parte, también a la solidaridad social se le suele aplicar esta metáfora, desde cuando Menenio Agripa apaciguó la plebe romana con el apólogo del estómago glotón que reparte la vida a todos los miembros trabajadores.

Por eso nos pareció acertado apellidar esta analogía del cuerpo orgánico: "la metáfora de la solidaridad".

Es, podríamos decir, un lugar común en los que desarrollan este tema. El estoico Marco Aurelio, emperador romano, también decía que el mismo lazo de unión que existe entre los miembros de un cuerpo lo tienen entre sí los seres racionales, aunque separados los unos de los otros, pues están formados para cooperar a una obra común.

Pablo de Tarso usó mucho esta metáfora. En sus epístolas "se sirve del término σῶμα para ilustrar la idea de la unión y de la unidad (Rom. XII, 5; I Cor. XII, 12, 13, 27; XV, 37, 38, 40; Eph. I, 23; IV, 4, 12, 16; V, 23, 30; Col. I, 18, 24; II, 17, 19; III, 15).

La fábula de Menenio Agripa, parece ser un punto de partida que aseguró a esta metáfora, en el mundo he-

lénico, un suceso muy generalizado. Fué corriente sobre todo en la Stoá. Pablo adapta así algo de uso común a las ideas y a las verdades nuevas que debe expresar" (21).

En el campo teológico esta metáfora tiene un valor inestimable, también porque reluce un origen divino.

En efecto para esculpir con una idea genial la unidad misteriosa que aglutina los cristianos con su Salvador, forjó San Pablo o adaptó, bajo la directa acción inspiradora del Espíritu Santo, una analogía expresiva que determina con claridad el alcance del misterio de Cristo: el Cuerpo Místico.

Al hablar de "cuerpo" habla también de "cabeza", "miembros", etc., todas partes integrales de la analogía total, y por lo tanto todos términos metafóricos.

La metáfora es una figura retórica. "Hay metáfora cuando se toma una palabra de su ambiente propio y se la coloca en otro, en tal forma que el ambiente en que la palabra es trasferida es embellecido, adornado y aclarado por la cosa transferida" (22).

La unidad vital orgánica transportada al campo impenetrable de la sobrenaturaleza, aclara y al mismo tiempo embellece para nuestros ojos el misterio de Cristo y el misterio de Adán. No es ella, por sí misma, la verdad, la cumbre a la que anhelamos, sino sólo un medio, la picota indispensable para la escalada. Por ella lanzamos nuestra inteligencia a las alturas.

Afirmar que, por ejemplo, la expresión "Cuerpo Místico" no es nada más que un medio de profundización en el misterio de Cristo, nada más que una frase metafórica, no es pretender vaciar la metáfora de su significado y reducirla sólo a una figura osada de una inteligencia oriental acostumbrada a los vuelos pindáricos. No.

---

(21) Y. Heylen: "Les métaphores et les métonymies dans les Epítres pauliniennes" — Ephemerides Theol. Lovan. 1935, p. 253.

(22) J. Mützell: "De traslationum, quae vocantur, apud Curtium usu" — p. 18 — Berlín, 1842.

La del Cuerpo Místico es una metáfora divina, cuyo autor principal es el Espíritu Santo. Además es una metáfora consagrada ya; pues de ella se valió siempre la Teología como de un medio proporcionado a sus investigaciones: y ciertamente no la usó como si se tratara de una figura poética halagadora, sino por necesidad. "Poetica utitur metaphoris propter repraesentationem; repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed *Sacra Doctrina* utitur metaphoris *propter necessitatem et utilitatem*". (I, q. 1, a. 3 ad 1).

Las figuras retóricas de los poetas desfiguran y alteran la realidad en un esfuerzo original de impresionismo para hacer vivir a los lectores un momento de euforia y reeditar en ellos un sentimiento intenso brotado de la sensibilidad privilegiada de su espíritu de artistas. Las metáforas teológicas, las figuras retóricas usadas por Dios en su Revelación, desfiguran también y alteran la realidad pero por la incapacidad nativa del idioma humano, que no tiene términos adecuados para retratar con palabras las verdades sobrenaturales. Las metáforas usadas por los poetas exageran la realidad; las metáforas usadas por los teólogos la empequeñecen. Las metáforas de los poetas proclaman la limitación de la capacidad comunicativa de sus autores. Las metáforas de los teólogos demuestran la insuficiencia nativa del idioma humano. Al leer el escrito de un artista con el reposo de quien busca sólo la verdad, deberá uno esforzarse continuamente para sosegar los ímpetus del corazón que quisiera emprender vuelos líricos con el peligro de descuidar su camino hacia la verdad. Por el contrario al leer una página de Teología o de Escritura con el reposo del investigador será menester preocuparse de subir siempre más arriba usando las metáforas como peldaños necesarios para conquistar la cumbre de la verdad. Las metáforas teológicas en lugar de pretender despertar en el lector un sentimiento artístico, procuran hacer nacer en su mente un ansia de sobrepasar la incapacidad humana cristalizada en esta figu-

ra retórica, que es todo lo que puede suministrar un idioma de hombres para expresar algo totalmente superior a sus facultades intelectivas.

Así, pues, el "Cuerpo Místico de Cristo" no es sólo una figura retórica, ni una simple genialidad oriental, ni la expresión de una experiencia artística de Pablo, sino que es el esfuerzo del idioma de Pablo para aclarar de alguna manera una verdad inefable.

Indica una realidad ontológica: nuestra solidaridad mística con Cristo. Por eso la Providencia ha permitido y querido que ocupara en la enunciación de la Revelación un lugar tan eminente, como para no poder prescindir de ella al estudiar el misterio de Cristo.

Igual cosa debiéramos repetir por el empleo que de la misma metáfora hace Santo Tomás tratando de aclarar el misterio del pecado original. También aquí indica y aclara una realidad ontológica: nuestra solidaridad natural en Adán.

Los teólogos, pues, no pretenden vaciar las analogías metafóricas de todo su sentido, cuando las usan en sus investigaciones.

Pero, si bien es cierto que la metáfora del cuerpo orgánico expresa una realidad sobrenatural inalcanzable por nuestro intelecto, también es igualmente cierto que no deja por eso de ser metáfora. Por lo tanto su modo de proclamar la verdad no será ni técnico ni científico. De allí que no haga ninguna falta "estudiar con meticulosidad y científicamente las propiedades y funciones de los órganos del cuerpo natural (cabeza, miembros, alma, etc.) cual si de ello dependiera la recta explicación de la realidad sobrenatural que hay (por ejemplo) en el Cuerpo Místico de Cristo. Esto no sólo no sería teológico, sino que sería altamente perjudicial a la Teología, y, en este caso particular, al afianzamiento del misterio de nuestra incorporación a Cristo. Incorporación que es una realidad al margen de la cuestión de si la cabeza hace esto o lo

otro, o de si el corazón hace aquella cosa o la de más allá" (23).

"Cuando se afirma que en el Cuerpo Místico hay Cabeza, miembros y alma, y se atribuye a cada una de estas partes funciones peculiares ... no se intenta definir la afirmación de que en realidad, científicamente hablando, a cada una de estas partes del cuerpo correspondan las funciones que en el orden sobrenatural se le aplican. Lo único que se establece es que en dicho orden sobrenatural *tales funciones existen.* Se da el caso que o por ciencia o por estimación común se sabe que en el orden natural esas partes tienen también esas funciones. Y por eso el nombre que al miembro al que corresponden se le da aquí lo aplicamos también al que las tiene en el orden místico" (24).

En la ciencia teológica tienen una parte preponderante los términos análogos: la analogía es como la atmósfera en que respira la Teología. Nada de extraño, pues, que Santo Tomás se refugie en la metáfora del cuerpo humano; en efecto la metáfora es una especie de analogía: la analogía más imperfecta.

Ahora bien: en las analogías no se puede predicar una exacta concordancia entre los analogados. "In metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo sed rei veritas". (III, q. 8, a. 1 ad 2).

Así el término "cuerpo" indicará metafóricamente "aliqua multitudo ordinata" (III, q. 8, a. 1 ad 2). Por eso la Iglesia, que es la multitud organizada de los fieles de Cristo, podrá ser llamada "corpus mysticum *per similitudinem* ad naturale corpus hominis". (III, q. 8, a. 1 c.). Hay algo (="non quantum ad omnia") en el significado nativo de la voz "cuerpo" que se salva al ser predicado,

---

(23) E. Sauras: "El const. metaf. del C. Místico" — p. 239, Ciencia Tom. — 1944.

(24) Id. — p. 249.

por ejemplo, de toda la Iglesia. Y ese algo no es precisamente su formalidad ontológica, sino su unidad organizada en un conjunto armónico viviente: unidad organizada que es conocida fácilmente por todos. Toda la Iglesia puede ser llamada "Cuerpo" porque es "aliqua multitudo ordinata". Así también toda la Humanidad puede apellidarse "cuerpo" porque es una multitud de individuos armónicamente subordinados por el orden de origen.

No nos interesa la definición estricta de lo que es un cuerpo; ni, menos aun, el estudio biológico de lo que es un cuerpo humano. Nos basta para apreciar íntimamente el alcance de la analogía metafórica, el conocimiento común, o, si se quiere, vulgar, de lo que es la unidad de un cuerpo orgánico viviente.

Y así también los términos "cabeza", "miembros" y "corazón".

Expresamente lo dice el Aquinate en el artículo I.º (q. 8.ª, p. III.ª). *No es la formalidad* o el *ser* de cabeza o de miembros lo que se predica en la metáfora, sino sus *funciones:* . . . "per similitudinem communicabile est quod est communicabile *secundum aliquid eorum* quae includuntur in nominis significatione". (I, q. 13, a. 9).

"Precisamente por esta amplitud que se da a la analogía metafórica, que es aquella en la que no se aplica a los analogados la forma formalmente, sino parcialmente, o alguna propiedad de la forma, es por lo que las metáforas que pueden usarse respecto al mismo sujeto pueden ser indefinidamente diversas: "nihil prohibet in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines". (I-II, q. 33, a. 1 ad 1) (25).

Por eso encontramos en la Sagrada Escritura distintas metáforas para indicar la misma unidad mística de los fieles. Y esto confirma lo que decíamos antes: las metáforas se multiplican alrededor de un mismo analogado sin poder agotar la explicación de su misteriosa realidad,

---

(25) E. Sauras: "El constitutivo metaf. del C. Místico", p. 244, Ciencia Tom. — 1944.

proclamando así la limitada capacidad expresiva del idioma humano.

Y por eso tampoco será de extrañar que Santo Tomás use la misma metáfora para explicar dos misterios distintos, aunque entre sí íntimamente relacionados. (I-II, q. 33, a. 1 ad 1).

Al considerar, pues, la doctrina del Cuerpo Místico según la concepción del Angélico, deberemos profundizar nuestra investigación sobre cuál es la unidad de este cuerpo, cuál la función de Cristo que es su Cabeza y qué participación tienen los miembros en su unidad y en su actividad: a saber, qué es la solidaridad mística. Pues ésta es, según nuestro parecer, la Idea - madre de la doctrina del Cuerpo Místico en la "Summa Theologica".

Hemos procurado tesoneramente "intus legere" en la metáfora y en la doctrina del Cuerpo Místico para descubrir su significado más profundo. Hemos analizado los varios conceptos que se implican y se influencian mutuamente y los hemos orientado hacia esta Idea - madre, que creemos es la razón última de la doctrina en estudio.

La metáfora nos pareció no sólo un medio útil sino necesario, y a su luz hemos organizado, y no amontonado, los múltiples conocimientos, tratando de esbozar un sistema orgánico de la doctrina de la vida en Cristo, que sea un pálido reflejo de la armoniosa organicidad de la realidad de la vida en Cristo.

Los capítulos siguientes son el fruto de nuestro esfuerzo de hacer aparecer bajo una única luz aclaradora las distintas partes de un sistema de doctrina.

El paralelo entre Adán y Cristo, foco de luz.

Leyendo atentamente la "Summa" del Angélico, con la preocupación especial de investigar el Misterio de Cristo, nos sorprendió un paralelo del que con sobriedad y al mismo tiempo con mucha fecundidad se sirve Santo Tomás: el acercamiento visual de Adán y de Cristo.

Meditando sobre un tal acercamiento nos convencimos de que podía ser una fuente inexhausta de luz y quisimos ahondarlo. Ahora estamos en situación de afirmar que es un medio muy apto para la penetración profunda del Misterio de Cristo en su fundamento y en sus elementos esenciales.

Ya vimos también la opinión del ilustre padre Bover sobre esto mismo: "después de ensayar varios procedimientos, dice el anciano y docto jesuíta, nos hemos convencido de que el mejor camino para entender o explicar la solidaridad humana del Redentor, es la comparación con la solidaridad de Adán con la Humanidad, principalmente en la transfusión del pecado original" (26).

Por esto hemos fundado el desarrollo de nuestro Ensayo sobre el paralelo de Adán y de Cristo.

Hace algunos lustros Tobac escribía estas afirmaciones, que fortalecen nuestra posición: "Leyendo últimamente el estudio de Hans Scheel, "Die Theorie von Christus als dem zweiten Adam bei Schleiermacher" (Leipzig, 1913), he sido sorprendido de la importancia que tomó desde los comienzos de la Reforma, en la dogmática pro-

---

(26) J. M. Bover, S. J.: "Teología de San Pablo" — p. 571, Madrid — 1946.

testante, la concepción paulina de l' ἔσχατος 'Αδάμ .Ella sirve muy amenudo para encuadrar toda la Teología; se desarrolló en una vasta síntesis que abraza toda la evolución de la historia religiosa del mundo desde la creación hasta los últimos fines, pasando por la caída y la redención; fué también un instrumento de heurística y suministró nuevos puntos de vista a la Cristología". (Cfr. las obras de Gerhard, Quenstedt, Carpow, S. Creel, Teller, etc.).

"¿Ha desarrollado el mismo importante papel en la Teología católica? No nos atreveríamos a afirmarlo... Tenemos la impresión que esta doctrina ha quedado más bien en un estado esporádico, que no ha sido nunca puesta en primer plano y no ha suministrado todavía las grandes líneas de una síntesis teológica... Nos parece que los teólogos católicos no han acercado bastante estas nociones, que no se las ha suficientemente ligado al desarrollo de una sola y misma idea directora" (27).

Mas también entre los católicos una obra de tal género fué intentada y empezada por el célebre Arias Montanus con el siguiente título: "Liber generationis et regenerationis Adam". Lástima que llevó a cabo sólo la primera parte, cuyo título particular es: "Anima" — Antwerpiae, 1593 (cfr. Hurter: "Nomenclator literarius" 3, 1907, 221). (Cfr. Vitti Bíblica 1926, pp. 121 ss.).

No conocemos la existencia de otras obras católicas que traten exprofeso este tema; sólo conocemos algunos artículos de revistas, como por ejemplo uno de Tobac en "Revue d'Histoire Ecclés." — 1925, p. 249 bajo el título: "Le Christ nouvel Adam dans la théologie de S. Paul"; una serie de artículos de Vitti publicados en "Bíblica" — 1926, pp. 121; 270; 384; con el título, "Christus - Adam"; un artículo de Bover en "Verbum Domini" — 1924, cuyo título es "Christus, novus Adam"; y Hocedez con su ar-

(27) Tobac: "Note sur la doctrine du Christ, nouvel Adan", p. 243, Rev. d'Histoire Eccl. — Louvain — 1924.

tículo: "Notre solidarité en Jesuchrist et en Adam" publicado en "Gregorianum" — 1932, f. 3, p. 373.

Se nos presenta a Cristo como segundo Adán, distinto del primero por su misión espiritual y por su grandeza divina, pero parecido a él por el alcance universal de su personalidad, por la solidaridad excelsa que lo constituye el Hombre por antonomasia.

"Toda la misión terrestre de Cristo fué mesiánica y adamítica, mas especialmente su obra redentora por excelencia: su muerte y su resurrección. Nunca, en San Pablo, Cristo aparece como miembro separado de la Humanidad, sino como su Jefe, cuyas acciones tendrán una repercusión sobre toda su raza. Si Cristo muere, es para nosotros; si resucita, es para nosotros; y también, en algún sentido, nosotros morimos todos y resucitamos con El. Pero esto no es posible sino en virtud de la posición especial que Cristo ocupa con respecto a la Humanidad, en virtud de su papel de segundo Adán. Nuestra solidaridad con Cristo, tan a menudo afirmada por Pablo, no es sino otra fórmula de su función adamítica" (28).

Cristo es el Adán espiritual, el hombre celestial, que restablece el orden perturbado por el Adán carnal, el hombre terreno.

Cristo es el varón obediente, Adán el varón desobediente. Ambos introducen en el género humano algo nuevo, pues ambos tienen sobre todos los humanos un poder de influjo especial. Este poder universal encuentra su razón de ser en el hecho de la solidaridad que aglutina a todos los hombres alrededor de estas dos personalidades, que reparten generosamente la vida a sus semejantes: Adán la natural, Cristo la sobrenatural.

Es sintomático para nosotros que Santo Tomás considere con atención e interés esta comparación. Veremos en el transcurso de nuestro trabajo cuánta luz arroja sobre el Misterio del Cuerpo Místico de Cristo.

---

(28) Tobac: "Note sur la doctrine du Christ, nouvel Adan", p. 243, Rev. d'Histoire Eccl. — Louvain — 1924.

Evidentemente este paralelo no es un hallazgo del Angélico, sino una clara influencia de Pablo (Rom. V, 12) y de los Padres de la Iglesia. Se ha querido encontrarle a este paralelo un origen acristiano o precristiano (29).

Así la escuela protestante de Tubinga (F. C. Bauer y C. Holsten) afirmó su origen helénico. Pero es esta una afirmación gratuita, falta de fundamentos serios y científicos.

Otros estudiosos, como Schöttgen y C. F. Aug. Fritzsche, se han esforzado para determinar su origen judaico. F. Schiele y G. F. Moore prueban su imposibilidad.

La teoría tal vez menos inverosímil es la que afirma una dependencia de Filón. Sus principales defensores han sido: Pfleiderer, J. Weis, P. Sommerville, C. Siegfried. Sin embargo los críticos no saben definir con precisión qué entendía Filón por "hombre celestial". Sólo convienen en afirmar que su significación es muy fluctuante. Y el docto protestante A. Schweitzer afirma que esta cuestión tan largamente agitada, carece en absoluto de pruebas científicas ("Geschichte d. paul. Forschung", p. 87).

Críticos ulteriores se esfuerzan para demostrar la dependencia de esta comparación de algunos libros apócrifos del Antiguo Testamento.

Sea como fuere, nosotros no quisiéramos forjarnos un Pablo incapaz de pensar nada nuevo. Su genio intuitivo y altísimo es de todos conocido.

Sin duda ha sido Pablo quien con más fecundidad se ha valido de este paralelo. Los Padres, sean Griegos como Latinos, han seguido su ejemplo ensanchando y coloreando la comparación, incluyendo en ella también a Eva y a María.

"Hay que reconocer, pues, que la doctrina paulina de Cristo nuevo Adán es una concepción profunda y genial. Si el Apóstol no la ha creado totalmente, por lo me-

---

(29) Cfr. Vitti — la serie de artículos citados.

nos la adaptó y la utilizó maravillosamente, constituyéndola como el esqueleto de su Soteriología.

Jesucristo es doquiera y siempre a sus ojos el novel Adán. Es en cualidad de tal que aparece sobre la tierra, que cumple su obra redentora, que vive y se prolonga en la Iglesia" (30).

Como para Pablo, así también para Tomás de Aquino.

(30) Tobac: artículo citado.

CAPITULO II

ADAN

— **La humanidad de Adán, centro de solidaridad natural.**

— **El contacto con la humanidad de Adán, principio de solidaridad natural.**

— **El pecado original, gesto de solidaridad natural.**

Los hombres.

Adán no es el autor del orden natural, sino el primero en el orden natural.

Creado directamente por Dios repartió la vida.

Millones de seres humanos vivieron y vivirán porque él vivió.

Todo hombre es un ser adamítico.

Sus carnes llevan el sello del barro plasmado por Dios. Encierran un fuego de vida que ardió por primera vez en Adán. Las domina un ímpetu de prolongación indefinida en una carrera ardorosa hacia la inmortalidad.

El primer impulso, el primer salto en la carrera, lo dió Adán.

El inició la historia de la Humanidad; a él se remontan todos los latidos de nuestro corazón; en él creó Dios el Género humano.

Estas afirmaciones las creemos.

No son fruto de investigaciones científicas. Son datos de la Revelación.

No podemos demostrar históricamente que Adán fué el primer hombre.

Podemos probar, eso sí, que la Escritura y la Tradición afirman que Adán fué el primer hombre.

En Teología ésto sólo nos basta, pues es la ciencia de la Revelación.

La humanidad de Adán, centro de solidaridad natural.

Entendemos por "humanidad de Adán", la naturaleza humana en él individuada.

Por un tiempo limitado Adán ha sido el único individuo humano existente. El era el Género humano.

No concluímos, sin embargo, de esta afirmación una real identidad entre el Género humano como tal y la persona de Adán, porque no podemos decir que todas las acciones de Adán son acciones del Género humano.

El Género humano es la naturaleza humana concretizada en los individuos. Estos pueden ser millones, o uno tan sólo.

Adán era el único individuo. *Fué el hombre.* Fué también el Género humano porque su naturaleza era la naturaleza humana real, y su persona el único individuo que poseyera tal naturaleza.

Sabido es que Santo Tomás (III, q. 2, a. 2) distingue realmente la naturaleza de la persona, "sicut totum reale a parte reali".

La naturaleza es la esencia de la especie (III, q. 2, a. 1) "quod quid est, sive quidditatem speciei": es una parte del hombre real.

La persona es "id quod est", es decir, el sujeto real de atribución *que tiene* la naturaleza, los accidentes y la existencia: "totum per se existens et operans"; "persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scil. subsistens in rationali natura" (cfr. I, q. 29, a. 3).

La naturaleza humana como tal difiere fundamentalmente de la persona, pues es indefinidamente comunicable a un sinnúmero de individuos, mientras que la persona como tal es absolutamente incomunicable.

Pues bien, Dios creó una sola naturaleza humana individual. De ella, por ser naturalmente comunicable, tendrán origen mil y mil otras naturalezas individuales, que desarrollarán las propiedades específicas de la primera naturaleza real.

Adán fué la persona que tuvo esta primera naturaleza.

Por eso "secundum Dei similitudinem est et ipse *principium* totius suae speciei sicut Deus est principium totius universi". (I, q. 92, a. 2).

Es el iniciador de la vida natural humana: "vita corporis animalis incepit in Adam" (I, q. 95, a. 1, ad 1).

Es la vertiente de donde brotan los hombres, sea por su virtud engendradora sea por su materia corporal. (I - II, q. 81, a. 4).

En efecto, aun físicamente su cuerpo ha sido creado especialmente como para ser principio de todo hombre viviente: "quia institutus erat ut *principium quoddam* humanae naturae, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum in quantum erat *naturae humanae principium;* et de tali carne formata est mulier absque viri detrimento". (III, q. 31, a. 5, ad 1).

Pero es "principio" de todos los hombres no por un constitutivo intrínseco de su ser, sino por una consecuencia de la Economía presente; pues, "res *primitus a Deo institutae sunt,* non solum ut in seipsis essent, sed etiam *ut essent aliorum principia*". (I, q. 94, a. 3).

La razón próxima de la dignidad eminentemente paternal de Adán es la de ser el *"primer"* hombre. Su razón remota y fundamental es la voluntad de Dios de querer hacer del *primer* individuo el *"principio"* de todos los individuos de la misma especie.

Reconoce Santo Tomás dos aspectos peculiares en Adán: —el individuo racional hombre, sujeto privado de atribución—, y el principio de la especie humana. Así, por ejemplo, la costilla que le sacó Dios para formar con ella su compañera, "fuit de perfectione Adae, non prout erat *individuum quoddam*, sed prout erat *principium speciei*, sicut semen est de perfectione generantis". (I, q. 92, a. 3, ad 3).

Debemos considerar nosotros el segundo aspecto de la personalidad de Adán, por el cual su humanidad es constituída principio de la pluralidad de los hombres y por lo tanto centro de la solidaridad natural.

La humanidad de Adán es fruto de la omnipotencia creadora de Dios, quien le regaló un destello de su infinitud. Pues, dió a la persona de Adán una naturaleza concreta, limitada e individual, pero "*communicabilis* et *communicanda*".

Embelleció esta naturaleza con muchos accidentes específicos, entre los que figura un hábito entitativo que le es inherente a la manera de regalo indebido, ni necesario ni de por sí inamovible, aunque sea un accidente propio de la especie: la participación a la vida trinitaria de Dios.

Esta humanidad de Adán, así revestida, es de alguna manera universal pues es una "natura communicanda". Es la naturaleza común de todos los hombres, porque es la naturaleza real del primer hombre, de quien todos recibirán su propia humanidad.

La universalidad de la naturaleza de Adán es algo virtual pero real. Por estar destinada a florecer en millones de individuos, encierra en sí, de alguna manera, a todos esos individuos; es de alguna manera el Género humano.

Un grande admirador del Angélico, Dante Alighieri, el poeta teólogo, alumno de fray Remigio de' Girolami discípulo directo de Tomás de Aquino, llama justamente a Adán "*semilla*" de todos los hombres:

"Vostra natura, quando peccó tota
nel seme suo, da queste dignitadi,
come di paradiso, fu remota" (31).

Esta metáfora nos hace comprender mejor el pensamiento del Doctor de Aquino.

La naturaleza humana en Adán es la semilla de toda la Humanidad, y por lo tanto es *virtualmente* (pero realmente) toda la Humanidad, todos los hombres.

En efecto, "in semine arboris est *virtus* ad totam arborem". (I-II, q. 114, a. 3, ad 3) ; "arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra *virtutem* ipsius". (I - II, q. 114, a. 8, ad 2).

Esto es preciso subrayarlo: "etiam atque etiam considerandum est quod *natura communis,* de qua nunc sermo, non est natura in abstracto, sumpta cum intentione universalitatis. Sed est natura prout et in quantum *traducibilis* ad posteros; natura secundum quod forma, in qua, per naturalem generationem progenitor sibi assimilat prolem. Atqui natura communis sic intellecta, *revera est a parte rei,* utpote communitatem non habens nisi secundum rationem communicabilitatis ad alia possibilia individua; revera est in singulari persona a qua tanquam ab activo principio esse potest naturae propagatio; revera est in Titio, in Cajo, in Socrate, sicut erat in Adamo, in unoquoque eorum communis existens per ordinem ad respectivam singulorum progeniem vel futuram vel futuribilem" (32).

Aun más: en Adán esta "natura communis" la debemos considerar también en cuanto es comunicable *materialmente* "secundum corpulentam substantiam", porque Adán no sólo es el progenitor sino que el "principio" de

---

(31) Dante Alighieri: "La Commedia" — Paradiso, c. VII, v. 85 ss.

(32) Billot: "De personali et originali peccato"—pp. 142-143.

todo el Género humano, ya que Dios quiso que el primer hombre fuera principio. Y así la humanidad de Adán virtualmente es también "secundum rationem communicabilitatis materialis" la naturaleza común de Eva y de Cristo.

No hay, pues, ningún ser humano real que no tenga relaciones naturales con Adán.

Forman todos en él una unidad natural, como en una bellota se concentran todas las ramas de la encina.

Por ser Adán, "principio" del Género humano, su humanidad es centro de solidaridad natural.

El contacto con la humanidad de Adán, principio de solidaridad natural.

Para ser hombre, es decir, para compartir con Adán la naturaleza humana común, es necesario tener un *contacto físico* con su humanidad; así como la hoja para vivir verde sobre la rama debe haber tenido un contacto físico con la semilla.

Evidentemente no hace falta que el contacto sea materialmente inmediato.

Los hombres no son todos "hijos" de Adán, pero sí son todos sus descendientes.

Esta comunión física es la concepción a la vida.

La generación liga cada hombre a Adán, de tal manera que todos en él forman una unidad "natural": "omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut *unus homo,* in quantum *conveniunt in natura,* quam a primo parente accipiunt". (I - II, q. 81, a. 1).

La naturaleza humana común es principio de unidad o, según decíamos, de solidaridad. Pero no una naturaleza humana abstracta, sino la naturaleza humana concreta, en cuanto es una naturaleza adamítica, o, y es lo mismo, en cuanto tiene un contacto físico de dependencia original de la humanidad de Adán.

En distintos lugares y con mucha insistencia afirma Santo Tomás la unidad del Género humano, basada en Adán, su centro.

Conociendo por la fe católica la realidad y la universalidad del pecado original, no encuentra de ello ninguna explicación mejor que la solidaridad natural en el primer hombre por la naturaleza común.

A la luz de esta tesis del Aquinate ¿cuál será la contestación inequívoca a la pregunta de si es solamente jurídico y moral el vínculo que liga a cada hombre con Adán?

Sin ningún titubeo se contesta que hay un lazo netamente físico. El contacto de cada hombre con Adán es contacto físico. El semen del padre es el instrumento de unión. (I - II, q. 83, a. 1).

Esto no implica una exclusión totalitaria de otros lazos y vínculos de orden moral; por ahora nos preocupamos tan sólo de la realidad de este contacto físico. "Homines secundum corpora habent quandam continuationem ad invicem". (Suppl. q. 69, a. 2, ad 3).

Todo varón puede considerarse, según Santo Tomás, bajo dos aspectos distintos. Así como se consideró Adán en cuanto individuo y en cuanto primer principio del género humano, así también todo varón puede considerarse como individuo particular y como principio de otros hombres. Este segundo aspecto es una participación de la paternidad de Adán, por la cual todo engendrador se constituye como puente entre Adán y sus descendientes, formando una cadena de uniones físicas, que llevará hasta al último hombre real la vida adamítica.

Con acierto alguien ha afirmado que Adán se completa sólo con el nacimiento del último hombre (33).

Así como la costilla de la que ha sido formada Eva "non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei", así el semen del varón que engendra no es de por sí perfección del individuo, sino de la naturaleza comunicable. Lo posee el individuo sólo como instrumento de multiplicación. En efecto, así como la costilla aquella "non resurget in Adam, sed in Eva; sic et semen non resurget in generante, sed in genito". (Suppl. q. 80, a. 4, ad 2).

---

(33) J. Holzner: "San Pablo heraldo de Cristo" — p. 389, B. Aires — 1941.

Pero no es sólo la acción engendradora del padre la que nos une físicamente a Adán. Hay otro vínculo, también físico aunque no activo según el Angélico: la substancia corporal.

Todos somos adamíticos por dos motivos:

1).— "Secundum seminalem rationem";

2).— "Secundum corpulentam substantiam".

Por la primera razón, la unión de Adán con nosotros es *formalmente activa;* y por la segunda es solamente *material.*

Causa de la primera es el padre; de la segunda, la madre. (I, q. 119, a. 2 ad 4; q. 118, a. 1, ad 3).

Empero "non est sic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia. Sed *utrumque* fuit in Adam *secundum originem*". (I, q. 119, a. 2 ad 4). Es decir, Adán contenía potencial o virtualmente (pero realmente) en su naturaleza ambos vínculos físicos de solidaridad participable, pues su humanidad era la "humanidad - semilla".

El grado ínfimo de esta solidaridad natural con Adán es el de Eva, ya que Adán fué su principio sólo pasivamente "secundum corpulentam substantiam".

Es suficiente este vínculo, sólo materialmente adamítico, para participar físicamente de la naturaleza humana de Adán.

Eva, que lo tuvo, recibió por eso mismo la naturaleza común tal como la poseía el "primer" hombre.

Y aquí es menester recordar que la "humanidad - semilla" era una humanidad divinizada. El hombre real, así como lo creó Dios, es un animal racional *santo,* en el que se desarrolla una doble vida: la natural y la sobrenatural.

Decimos doble vida, no para demostrar la separación de ambas, ya que no son sino la una el complemento de la otra y su elevación sobrenatural, sino para subrayar la pluralidad y la grandeza de la dignidad de Adán al ser constituído primer principio de la Humanidad.

Hemos visto que Santo Tomás afirma categóricamente, como axioma universal en la obra de la presente creación, que Dios en el principio quiso e hizo todas las cosas "non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia".

De no mediar, pues, ninguna acción capaz de arruinar la naturaleza común individuada en Adán, todos los hombres deberán nacer en la perfección del estado de la naturaleza divinizada: "quaecumque, enim, accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur". (I, q. 100, a. 1). Y cabalmente el Aquinate considera la "Justicia Original" de Adán como un accidente específico *de la naturaleza común.*

Esta "Justicia Original" es la perfección de la subordinación en el hombre: Dios, espíritu, materia, en armonía de vida racional, con un fin sobrenatural que alcanzar. Raíz de tal perfección es la "gratia gratum faciens". Leemos en efecto en la p. I.ª, q. 100, a. 1 ad 2: "Radix originalis justitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistit in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quae est *per gratiam gratum facientem*". No existe distinción real adecuada entre la "Gracia" y la "Justicia Original", porque la gracia "gratum faciens" es un elemento intrínseco de la Justicia Original. (Cfr. J. Van Der Meersch: "De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem").

Esta afirmación, a pesar de que ha sido discutida últimamente entre los teólogos, nos permitirá usar los dos términos casi indistintamente, sin mayores preocupaciones.

Ahora bien: dijimos que la Justicia Original o la Gracia santificante era un accidente específico de la naturaleza común, o sea, una dote de la naturaleza humana común sembrada en Adán, y no un regalo hecho a su persona.

La "Summa Theologica" precisa con claridad esta afirmación, determinando el pensamiento definitivo de Tomás.

En su juventud había el Angélico considerado sólo como más probable el que la Gracia fuera propiedad específica de la naturaleza como tal.

Así en II Sent., d. 20, q. 2, a. 3 dice: "alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est, et secundum hoc *videtur* quod donum gratuitae justitiae ipsi humanae naturae collatum sit".

Y en la q. 1 de la misma distinción, a. 2, acepta esta sentencia como *"probabilior"*.

En la "Summa", empero, afirma decididamente y con clara firmeza: "Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, *fuit accidens naturae speciei;* non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam *donum divinitus datum toti naturae*". (I, q. 100, a. 1; q. 95, a. 1).

La Gracia no es, pues, un regalo hecho a la persona de Adán como individuo particular, sino que le ha sido entregada a él en cuanto principio de su linaje. Es algo, por ende, comunicable, porque es propiedad específica de una naturaleza comunicable por generación.

Es preciso observar sin embargo que esta Justicia Original era accidente específico de la naturaleza común no en sentido estricto "quasi ex speciei principiis causatum", sino sólo como una propiedad realmente inherente a la naturaleza como tal por positiva disposición divina.

Prácticamente debía pasar del padre al hijo de la misma manera que todos los demás accidentes pertenecientes a la especie, es decir, por el contacto físico entre cada hombre y Adán, ya que "generans genitum sibi assimilat".

El vínculo real de los humanos con Adán es en definitiva el principio de la solidaridad natural que aglutina a todos los individuos de la especie en una unidad de naturaleza común, y debía ser el fundamento físico de la santidad de los hombres.

El pecado original, gesto de solidaridad natural.

Santo Tomás afirma que el Género humano está unido con Adán de una manera real y física por el vínculo de la generación, para demostrar que esta comunión física de vida está en la base de la comunión de voluntades en el pecado original.

Si Adán tenía una naturaleza - semilla, su persona debía necesariamente estar revestida de la dignidad de "Principio" y, por ende, de una capacidad especial de cierta representación de todos los hombres descendientes de él.

No se trata, ya lo dijimos, de una representación exclusivamente jurídica y moral, porque se funda en la naturaleza común que Adán poseía. Representaba él a todos los hombres porque su naturaleza concreta era virtualmente (pero realmente) la naturaleza común de todos.

Pero representaba a todos *solamente* en lo que tenía relación directa con esta misma naturaleza.

Por eso decimos que se trata de una representación "*natural*" y no jurídica, y que la solidaridad de los humanos en Adán es "natural" y no sólo moral. Todos estaban en Adán pecador "non quasi actum exercentes, sed in quantum pertinent *ad naturam ipsius* quae per peccatum corrupta est". (IV C. Gent., c. 52).

El progenitor tenía un poder especial de influjo sobre la naturaleza humana común. Esta le había sido entregada como propiedad personal, aunque de por sí tuviera un alcance universal.

Una acción suya, que pudiera dañar esta naturaleza en sus cualidades específicas, pasaría a ser una acción también de alcance universal, un gesto solidario de todos

los individuos de esa naturaleza. En efecto, siendo la naturaleza el "principium quo operationis', y siendo en este caso realmente, aunque virtualmente, la naturaleza común de todos, todos tomarían parte activa en esa acción, aunque de una manera virtual, obscura y misteriosa.

Este gesto de solidaridad universal sería la expresión viva e irrefutable de la unidad natural de los hombres.

He aquí, ahora, las afirmaciones de Santo Tomás:

"Peccatum originale hoc modo processit quod primo *persona* infecit naturam, postmodum vero *natura* infecit personam". (III, q. 69, a. 3, ad 3).

La persona de Adán pecó.

Este pecado arruinó la naturaleza - semilla.

Al brotar esta naturaleza en otras personas, no podía sino brotar imperfecta y arruinada, inficionando así con el pecado también estas personas: "non debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem huius personae), sed per vitiatam originem innatus". (I-II, q. 82, a.1 ad 3).

Por eso el pecado original es específicamente uno y de alguna manera también único; pues, si bien es cierto que cada hombre tiene su pecado original propio, lo tiene sólo porque su naturaleza es un complemento o una floración de la humanidad de Adán: "peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est *unum proportione,* in respectu scilicet ad *primum principium*". (I - II, q. 82, a. 2, c.).

La acción criminal de Adán trajo consigo la ausencia de la Justicia Original en toda naturaleza humana adamítica.

La formalidad de esta falta está toda, para el Angélico, en la *privación* de la Gracia, que tiene como sustrato material la insubordinación de nuestros distintos apetitos a la razón y a Dios (= concupiscencia), y como consecuencia necesaria la pena del dolor y de la muerte. Así el nacer sujeto al dolor, a la muerte y a todas las miserias de la vida es un signo de la solidaridad natural de

los hombres en Adán, y es un argumento de probabilidad en la prueba de la existencia del pecado original (cfr. C. Gent. c. 52). Decimos argumento "probable", ya que Dios habría podido crear al hombre en un estado de naturaleza pura, en el que podía existir el dolor, la muerte, la concupiscencia y la ignorancia sin el prerrequisito de un pecado original.

El pecado del progenitor, pues, es el pecado de todos porque Adán "primitus a Deo institutus est, non solum ut in seipso esset, sed etiam ut esset aliorum principium".

Si queremos ahondar nuestras investigaciones en búsqueda de la razón última, nos encontraremos frente a la luz inaccesible de un decreto libre de Dios, que nos hará cerrar los ojos por la limitada capacidad visiva de nuestras pobres facultades.

La universalidad del pecado original queda siempre un misterio "stricte dictum", aun después de todas las explicaciones de los teólogos.

Pues bien. Desde el primer pecado mortal (cfr. in II Sent., d. 33, q. 1, a. 1, c.), el contacto físico con la humanidad de Adán en la generación, será principio de una solidaridad natural que nos hará participar no sólo de la naturaleza de Adán sino también de su primer pecado mortal, ya que por él quedó constituído principio de una naturaleza culpable y arruinada.

"Uno peccante, omnes peccaverunt in ipso... non quod essent actu in ipso alii homines, sed *virtute*, sicut in originali principio. Nec dicuntur peccasse in eo, quasi aliquem actum exercentes, sed in *quantum pertinent ad naturam ipsius*, quae per peccatum corrupta est". (IV C. Gent., c. 52).

Lo que francamente desconcierta es que la solidaridad en el primer pecado no sólo es pasiva, sino activa: esto es, el pecado original es *voluntario* en cada uno de los hombres.

La comunión física de la vida en Adán está en la base de la comunión de voluntades en el pecado.

Este es un punto muy obscuro en el misterio, y lo consideraremos en el capítulo siguiente.

Por mientras bástenos notar que este pecado voluntario está para el Aquinate en el grado ínfimo de la voluntariedad humana: "inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario; non enim est voluntarium voluntate istius personae, sed *voluntate principii naturae* tantum". (Appendix S. Theol. q. 1, a. 1, ad 2).

La solidaridad "natural" en Adán, nos hace solidarios con él también en el primer pecado, porque fué un pecado de la naturaleza - semilla.

Por eso afirma en otra parte Santo Tomás (III, q. 84, a. 2, ad 3): "peccatum originale non est nostra voluntate peractum, nisi forte in quantum voluntas Adae *reputatur nostra*", es decir, en cuanto la voluntad de Adán era la voluntad de la naturaleza común, que en él nos encerraba virtualmente a todos, y por lo tanto era de alguna manera la voluntad de todos.

Por ende, ya no nos extraña la siguiente afirmación atrevida del Doctor de Aquino: por el pecado del progenitor "*humanum genus meruit* privari auxilio gratiae". (I - II, q. 106, a. 3, ad 1).

Estas palabras esculpen con clara precisión el gesto de la solidaridad natural: *el Género humano pecó voluntaria y libremente en Adán.*

¿Cómo?

CAPITULO III

EL CUERPO NATURAL DE LA HUMANIDAD

— **La metáfora del cuerpo humano aplicada a la solidaridad natural en Adán.**

— **Cristo, miembro del Cuerpo Natural de la Humanidad.**

— **Adán: Hombre-Principio;**
Cristo: Hombre-Jefe.

"Santo Tomás busca la explicación del misterio de la transmisión del pecado original en el hecho de nuestra incorporación a Adán.

Se puede pensar que es guiado en este camino por la enseñanza del Apóstol. Este había afirmado, Rom. V, *la doble solidaridad* de la Humanidad: en Adán, fuente de pecado y muerte, y en Cristo, fuente de justificación y de vida.

Para explicar esta solidaridad, él había usado la analogía de las relaciones de los miembros con la cabeza; es así que el pensamiento de nuestra incorporación a Cristo, que nos vivifica, es inmanente a toda su doctrina mística de la vida cristiana.

En correlación con esta doctrina paulina de la incorporación de todos en Cristo, que nos vivifica, Santo Tomás estribará su nueva explicación del pecado original sobre el hecho de nuestra incorporación en Adán" (34).

La analogía metafórica es, como dijimos, el idioma que usa la Teología en las alturas del misterio. El Doctor de Aquino no titubea en usar, para aclarar algo la verdad superior de la caída solidaria, la metáfora del cuerpo humano, que es cabalmente la metáfora de la solidaridad.

El "Cuerpo Natural de la Humanidad" es como un preludio indispensable del "Cuerpo Místico de Cristo", que aclara la redención satisfactoria y la participación adoptiva en la vida de la Trinidad.

---

(34) Dict. de Théol. Cathol.: art. **"Péché Originel"**, col. 474.

La metáfora del cuerpo humano aplicada a la solidaridad natural en Adán.

En el "De malo" q. 4, a. 1, dice Santo Tomás:

"Tota multitudo hominum *a primo parente humanam naturam accipientium* quasi unum collegium, vel potius *sicut unum corpus unius hominis* consideranda est, in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam *ipse Adam, potest* considerari vel quasi singularis persona, vel quasi *aliquod membrum* huius multitudinis, quae *per naturalem originem* derivatur ab uno.

Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scil. originalis justitia, per quam ratio subdebatur Deo et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut *cuidam principio* totius humanae naturae, ut scil. ab eo per originem derivaretur in posteros.

Hoc autem donum acceptum primus homo, per liberum arbitrium peccans, *amisit eo tenore quo sibi datum fuerat,* scil. pro se et pro tota sua posteritate".

(Cfr. también: S. Th. I - II, q. 81, a. 1; q. 85, a. 3; in Rom. c. V, lect. 3).

Por nuestra naturaleza todos los hombres formamos como un solo cuerpo "quasi omnes essent unum corpus". (II - II, q. 108, a. 4, ad 1); el semen es el instrumento (I - II, q. 83, a. 1) con el cual se edifica este cuerpo gigantesco, que ha sido sembrado en Adán; cada hombre es un miembro vivo de él "... sic multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis ...", todos juntos forman una unidad especial que los hace aparecer como un único ser, sujeto de atribución: el "Cuerpo Natural de la Humanidad".

Decimos "*Cuerpo Natural*" porque la metáfora quiere aclarar la solidaridad "natural" en Adán, la que es una aglutinación casi vegetal o animal que no incluye sino indirectamente las múltiples personas humanas; en efecto auna los individuos sólo en cuanto son coparticipantes de un mismo principio vital repartido a todos por un solo hombre. Por lo tanto esta solidaridad natural tiene marcada limitación en su profundidad, precisamente porque es universal en su extensión: liga sólo en la naturaleza y en sus propiedades específicas, nada más. Por eso la llamamos "natural". "Sicut diversa corporis membra partes sunt personae unius hominis, ita omnes homines sunt partes et quasi quaedam *membra humanae naturae*". (Comm. in Rom. c. V, lect. 3).

Decimos "*Cuerpo de la Humanidad*" y no "de Adán", porque *Adán no es considerado como cabeza* de este cuerpo (lo que probaremos más adelante), y también porque la metáfora pretende aclarar *la unidad* o la solidaridad de los hombres en Adán y *no la desigualdad orgánica* de los miembros y su distinto oficio en la armonía del cuerpo. La metáfora es válida sólo en cuanto ambos analogados (= el "cuerpo" y la "Humanidad") gozan de una cierta semejanza en su unidad vital.

Ahora bien: cuando un miembro del cuerpo, por ejemplo la mano, ejecuta una acción, la causa motriz no es propiamente la mano, sino el alma que informa el cuerpo; y por lo tanto ese acto "non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum". Sin embargo la mano misma es responsable del acto porque es parte integral del hombre, de cuya vida participa, y cuya responsabilidad comparte. Es el hombre quien obra bajo el impulso de la facultad volitiva, pero la voluntariedad del acto es de todo el hombre y por lo tanto también de la mano "in quantum est aliquid hominis, quod movetur *a primo principio* motivo *hominis*". A saber, la mano al hacer esa acción es parte real de la voluntad de todo el cuerpo, no obra ella por su

voluntad, que no tiene, sino que al moverse obedece a la voluntad del hombre participando realmente de ella como lo puede hacer un miembro vivo, aunque no tenga de por sí, considerado como separado del cuerpo, ninguna responsabilidad propia.

Esa voluntariedad participativa de la mano es algo positivo, que deriva su realidad de la unidad físico-vital que vige entre la mano y el cuerpo y la voluntad motriz.

Pues, así como en un cuerpo humano un miembro que no tiene ni personalidad ni, por ende, voluntad propia, puede sin embargo cometer una acción realmente voluntaria, aunque sólo participativamente, así un hombre puede ser participativamente responsable de una acción cometida por el Cuerpo Natural de la Humanidad cuando se encontraba como en embrión en la persona de Adán, su principio motor "secundum originem". El primer hombre "movet *motione generationis* omnes qui ex eius origine derivantur". Su voluntad es la voluntad de la naturaleza - semilla, y por lo tanto, en cierta manera, es la voluntad de todos.

La voluntad del primer hombre es, en el primer pecado mortal, la voluntad del Cuerpo Natural de la Humanidad.

Por eso la "*culpa*" del pecado original no se deriva en cada uno de su propia voluntad, sino de la voluntad del que dió origen a la Humanidad: "infectio originalis culpae non derivatur a voluntate eius qui ipsam contrahit, sed per originem naturae, cui deservit potentia generativa". (I - II, q. 83, a. 4,ad 2).

Y, sin embargo, es una *culpa voluntaria* en cada uno. Cayetano observa al respecto, in I - II, q. 81, a. 1: "oportet ad salvandum voluntarium requisitum ad culpam huius *absque propria voluntate*, ponere hunc hominem esse *aliquid alienae voluntatis*, ut sic sit voluntarius defectus *voluntate propria* non secundum se, sed *secundum quod membrum alterius*, a quo inchoat haec culpa".

"Miembros de un cuerpo, cuyo primer motor era

Adán, nosotros somos por él arrastrados y llevados no a la manducación del fruto del árbol de la ciencia, la cual fué de su parte un acto personal, ni a la corrupción de la naturaleza entera, lo que es el efecto individual de su acción, sino al empobrecimiento de una naturaleza que es propiamente la nuestra. Por la generación, la moción se transmite de Adán a nuestra naturaleza individua, y es así que nosotros llevamos cada uno nuestro propio pecado". (35).

En resumen, Santo Tomás parte de un hecho doctrinal: nuestra solidaridad en Adán afirmada por San Pablo; la ilustra con analogías y muestra como nosotros formamos un Cuerpo junto con nuestro primer padre por el vínculo físico - vital de la generación.

De esta incorporación física de los miembros de la Humanidad al iniciador de la raza, deduce nuestra unión participativa de voluntades con él.

Esta unión de voluntades no es ni puramente moral, ni solamente física. El término que la especifica mejor es el de "unión natural", puesto como término medio entre el orden exclusivamente físico y el netamente moral o jurídico. Tiene como base la ligazón específica de naturaleza querida por Dios al crear el primer hombre.

La solidaridad natural, pues, por la que todos los hombres pueden considerarse como *uno solo* "in quantum conveniunt in natura . . . sicut etiam Porphirius dicit quod participatione speciei plures homines sunt *unus homo*" (I - II, q. 81, a. 1), no es una unidad puramente lógica o mental, sino real y física, tanto como para constituír a toda la Humanidad sujeto único de atribución: "humanum genus *meruit* privari auxilio gratiae".

He aquí por qué el pecado original es para el Angélico el "peccatum naturae".

Con todo esto, el misterio queda tan misterio como antes. Sólo vemos que no es posible probar su absurdidad.

---

(35) J. B. Kors — citado en Dict. Théol. Cath. art. citado.

Cristo, miembro del Cuerpo Natural de la Humanidad.

Hay un hombre que ha entrado a formar parte del Cuerpo Natural de una manera extraña.

Ningún varón lo ha engendrado.

Su naturaleza humana es fruto de un milagro. Y sin embargo es una naturaleza adamítica.

También él tiene con Adán un vínculo físico de unión, pero sólo materialmente. Si no lo tuviera, no podría ser miembro del Cuerpo Natural de la Humanidad.

Este hombre es Jesucristo, el hijo de la *Virgen* María.

Es el descendiente más perfecto del primer hombre, con el que está ligado extrañamente "secundum originem".

"Sicut dicit Augustinus, non eodem omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam; quia scil., ut ipse dicit, —cum sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam; sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit: ratio vero conceptionis eius non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit—: unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed *solum secundum corpulentam substantiam.*

Et ideo Christus *non accepit active* ab Adam humanam naturam, sed *solum materialiter*" ... (III, q. 15, a. 1, ad 2; cfr. también: I, q. 119, a. 2, ad 4; III, q. 31, a. 1, ad 3; a. 6, c. y ad 1; a. 7; etc.).

Adán es el principio de todo ser humano.

Puede ser principio activo o pasivo.

Fué principio pasivo solamente de Eva, que, por una acción de Dios recibió de Adán una naturaleza íntegra y

santa, pues brotó a la vida antes del primer pecado. Por eso en ella se necesitó una acción totalmente personal para perder la Justicia Original.

De todos los demás hombres es Adán principio activo. Pero puede serlo formalmente o materialmente.

Formalmente, cuando influye con su acción engendradora.

Materialmente, cuando su acción engendradora es suplida por una potencia superior, la que empero obra siempre sobre una substancia corporal adamítica.

Si, por un milagro, se diera de veras un hecho tan raro, el hombre así nacido sería solidario con Adán sólo por intermedio de la mujer su madre, es decir, sólo "secundum corpulentam substantiam", y por lo tanto estaría en el primer hombre pecador sólo materialmente.

La humanidad de este hombre sería la misma naturaleza común que Adán reparte; pero la recibiría él por una comunicación indirecta y material, y por lo tanto no podría participar formalmente del pecado original, a saber, de la culpa de la Naturaleza, pues éste se transmite sólo por la virtud activa del semen como causa instrumental dispositiva: "peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre". (I - II, q. 81, a. 5). En efecto el semen es el medio eficaz que dispone la materia corporal para recibir el alma; por lo que podemos decir también que el alma, sujeto propio del pecado, preexiste "secundum similitudinem speciei" en Adán (I, q. 118, a. 3, ad 1), "sicut in principio dispositivo". (I - II, q. 83, a. 1, ad 3).

Si en Adán el pecado original está como en su causa principal, en el semen está como en el instrumento de comunicación, en el alma como en su sujeto propio y en la carne como consecuencia penal. (I - II, q. 83, a. 1).

Ese hombre milagroso, por lo tanto, al brotar a la vida sin el impulso del semen adamítico, recibiría necesariamente un alma carente de la mancha de la *culpa*, sin perder por ésto su solidaridad de naturaleza con Adán y todos los demás hombres.

Tendría la naturaleza común repartida por Adán, y por lo tanto *carente* de Gracia; pero esta ausencia no reclamaría en él ninguna voluntariedad personal o participada.

Estaría sujeto, eso sí, a las consecuencias del pecado original, a todas sus penalidades, pues recibiría una naturaleza decaída; pero en él la falta de Justicia Original no sería privación, sino sólo carencia. (Cfr. I - III, q. 81, a. 4; y el comentario de Hugon, vol. II.º, pág. 47).

Como de todo individuo se puede decir que es un "hombre - pecador", así de éste habría que decir que sería un "hombre - pecado", por llevar en sus carnes las heridas desgarradoras de la culpa, sin participar en su formalidad criminal. (I - II, q. 83, a. 1, ad 1).

Su nacimiento sería como la encarnación de la pena, o sea de la materialidad del pecado; su vida, la coparticipación solidaria en el dolor, en la muerte y en todas las miserias, sin tener relaciones formales con la culpabilidad eficiente de estos males.

Sería un hombre tan raro que, de ser sólo hombre, su existencia milagrosa parece que no tendría ninguna razón suficiente, y su vida en la armonía de la creación significaría, tal vez, un desperfecto inconciliable con la justicia infinita de Dios.

¿Habría alguna diferencia en la manera de participación solidaria al Cuerpo Natural de la Humanidad entre este hombre y Eva?

Santo Tomás lo afirma indirectamente.

Aunque sea un poco sutil la distinción, nos parece de interés.

Adán es principio de Eva material y pasivamente.

Eva recibió de él la naturaleza humana elevada al orden sobrenatural, es decir, una naturaleza sobre la cual el primer hombre no había ejercido todavía ningún influjo perturbador, por lo tanto sin la solidaridad de pecado. Y la recibió por directa intervención de Dios *sin ninguna actividad de parte de Adán.*

Este otro hombre, en cambio, recibiría del progenitor una naturaleza ya arruinada por deliberada voluntad de Adán; por lo tanto la recibiría con la solidaridad material de pecado. Y, aunque también para él debiera Dios intervenir directa y activamente, sin embargo esta intervención supondría *la actividad inicial,* si bien indirecta y parcial, de Adán, como primer principio formalmente activo de la mujer que suministraría a este hombre la substancia corporal. Participaría, pues, de la actividad de Adán "mediante corpore matris eius". (III, q. 31, a. 6, c. y ad 1).

La diferencia fundamental está toda en que Adán es *principio pasivo* de Eva, y *principio activo material* de este hombre posible.

El de tener Eva la Gracia inicialmente y de nacer este hombre sin ella, de por sí no es una verdadera distinción en la solidaridad natural, sino sólo una consecuencia de una diferente circunstancia temporal. En efecto, de la misma manera que este hombre recibiría la naturaleza sin Gracia y sin culpa, Eva también la habría recibido sin Gracia y sin culpa si hubiera sido formada de Adán después de la primera caída mortal.

De lo cual podríamos deducir este esquema sintético de la solidaridad de naturaleza en Adán:

ADAN es PRINCIPIO

- **Pasivamente** sólo de Eva (I, q. 92, a. 4, ad 3).
- **Activamente** de todos los demás individuos de la raza.
  - **formalmente,** por la fuerza engendradora que reside en el semen cual instrumento de construcción del Cuerpo Natural de la Humanidad;
  - **materialmente,** por la substancia corporal que Adán, o un descendiente suyo, pudiera suministrar en la formación milagrosa de un hombre especial.

Si la razón reconoce la posibilidad, fundada en la omnipotencia de Dios, de un hombre incorporado milagrosamente al Cuerpo Natural de la Humanidad, la Revelación nos afirma categóricamente su realidad en la persona de un hombre - Dios: Jesucristo.

Jesucristo es también un miembro del Cuerpo Natural, pero no depende formalmente de la voluntad que mueve este cuerpo, sino de una voluntad extraña y todopoderosa. Por lo tanto no se le podrá imputar la culpa de una voluntad que no influye formalmente en El: "... illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem (formaliter) activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis (formaliter) activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina *ex carne humana,* manifestum est quod vis (formaliter) activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manus pertineret ad peccatum sed ab aliquo extrinseco movente". (I - II, q. 81, a. 4 c.; cfr. q. 83, a. 1).

Es Cristo descendiente de Adán sólo materialmente por la carne humana que de él indirectamente recibe. Y esto basta, como hemos visto, para revestirlo de esa solidaridad de naturaleza puesta por Dios en el primer hombre, que fué creado para ser "principio".

Ahora bien: Dios asumió la naturaleza humana en Cristo para unirla personalmente a la naturaleza divina.

El ser personal de la segunda Persona de la Santísima Trinidad es el vínculo de unión de ambas naturalezas. Pero este ser infinito tiene la capacidad de excluír toda imperfección y todo defecto.

Por lo tanto la naturaleza humana asumida, aunque sea entresacada "de massa peccato subjecta" (III, q. 4, a. 6, ad 1), de por sí debiera desconocer todo rastro del pecado de Adán. Si no lo desconoce es por un acto de la

libre voluntad de Dios: "patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed *ex propria voluntate*". (III, q. 14, a. 3 c.).

Es tanta la potencia perfectiva del vínculo increado de unión, que exige (III, q. 6, a. 6) en la humanidad de Cristo la plenitud absoluta de la Gracia. Así es que afirma el Angélico que la naturaleza humana debía ser elevada en la encarnación del Verbo al apogeo de la perfección (III, q. 1, a. 6), tanto como para llegar a ser "principium perfectionis in humana natura" (ad 2).

De tal manera que si pudiéramos llegar a suponer, con una hipótesis un tanto extravagante, un hombre-Dios concebido naturalmente, aun en este caso su humanidad sería perfecta y llena de Gracia, y, por ende, sin pecado, porque la Gracia está en abierta pugna con la perfección de la Persona unificadora y con la plenitud de la santidad que necesariamente reclama. [III, q. 6, a. 6] (36).

Por la unión hipostática la naturaleza humana de Cristo no sólo no conoció la culpa, sino que habría debido de por sí no conocer la pena, ya que el Verbo "potuisset assumere humanam naturam absque defectibus" (III, q. 14, a. 3). Pero el fin primario de la encarnación fué la Redención satisfactoria. El Verbo se hizo carne para ser "Salvador" y *según justicia* satisfacer solidaria y condignamente por todos los hombres.

Y como "hoc videtur ad justitiam pertinere ut *ille* satisfaciat *qui* peccavit" (III, q. 4, a. 6), "unus autem pro peccato alterius satisfacit dum *poenam* pro peccato alterius debitam in se suscipit" (III, q. 14, a. 1), así fué "*conveniente*" que Cristo no sólo fuera solidario con nosotros en la naturaleza, sino que también en el pecado,

---

(36) Cfr. Garrigou - Lagrange: "De Christo Salvatore", página 300 — Torino, 1945.

Y Billuart: in III, q. 15 a. 1 ad 2.

dentro de los límites de la compatibilidad con la infinita perfección de su Persona increada (cfr. III, q. 14, a. 1).

Mas estos límites se reducen a las consecuencias penales del dolor y de la muerte. Por lo tanto Cristo podrá ser participante de la solidaridad de pecado aceptando voluntariamente el dolor y la muerte. He aquí por qué afirma el Doctor de Aquino que "Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam: et ideo Christus non contraxit huiusmodi defectus" sino que los asumió libre y voluntariamente. (III, q. 14, a. 3, ad 3).

Podríamos, pues, sintetizar así, en un esquema, la solidaridad de pecado de todos los miembros del Cuerpo Natural de la Humanidad:

SOLIDARIDAD de PECADO (originada por) Adán.

- **formal**
  - **"secundum se"**: Adán (y Eva)
  - **"secundum quod membra"**: todos los hombres en general;
- **material**
  - **necesaria:** todos sin excepción, aunque fueran concebidos sin obra de varón;
  - **voluntaria:** sólo Cristo, por existir en virtud de la perfección infita de una Persona divina.

N. B.—El privilegio especialísimo de María, madre virgen de Cristo, de no participar en la culpa de Adán, es una excepción milagrosa, que nosotros colocaríamos impropiamente en la solidaridad material necesaria de pecado, pero que Santo Tomás no aceptaba. (Cfr. por ejemplo, III, q. 27, a. 2 c. y ad 2; q. 14, a. 3 ad 1; etc.).

Cristo, pues, el Hombre-Dios, por querer ser Salvador del Cuerpo Natural de la Humanidad, se incorporó a él "in similitudinem carnis peccati" (37). Es así solidario con todos los hombres nativamente en la naturaleza, y, voluntariamente, si bien sólo materialmente, en el pecado.

---

(37) Rom. VIII, 3.

Adán, hombre-principio; Cristo, hombre-jefe.

Todos los hombres son miembros del Cuerpo Natural de la Humanidad.

¿Quién será su cabeza?

¡Nadie!

¡Esto no es lo mismo que afirmar que la Humanidad es un cuerpo sin cabeza!

El empleo de la metáfora del Cuerpo Natural *prescinde,* como ya hemos dicho, de la consideración de las funciones de los varios miembros. Sólo aclama y aclara la unidad vital del conjunto.

No se trata, pues, de definir *las funciones* de las distintas partes de la Humanidad, sino sólo de penetrar lo más posible en su unidad natural.

Querer determinar cuál es su cabeza sería como afanarse en buscar cuáles son sus pies, o sea, sería una labor completamente inútil y asaz desacertada. Habría podido muy bien el Aquinate usar otra metáfora, por ejemplo la de la semilla y del árbol, como lo hizo Dante, y entonces no subsistiría el problema de buscar quien puede ser su cabeza.

Sin embargo, por tratarse de una multitud de personas, cabe otra pregunta: ¿no habrá entre todos los hombres alguien que pueda tener un poder especial sobre los demás, no en función de la vida natural, sino en el orden moral: un jefe?

El "jefe" encarna la personalidad moral de una comunidad de hombres. Encierra jurídicamente, por derecho nativo o adquirido, en su persona las personas de todos: es el "representante" de ellas.

Las acciones del jefe en cuanto tal, se consideran jurídicamente las acciones de todos, pues todos forman en él como un único sujeto moral de atribución.

Ser jefe implica una dignidad especial que incluye *directamente* en sí *las personas* de los representados, en una unión solidaria de orden moral.

¿Tuvo Adán esta dignidad?

¿La tiene Cristo?

Adán, Hombre-Principio.

Santo Tomás no reconoce en Adán ninguna dignidad especial fuera de la de *"Principio de toda la naturaleza humana"*.

Esta dignidad de principio, ¿es suficiente para constituírlo Jefe de la Humanidad?

Hemos buscado en toda la "Summa" y en los lugares paralelos de las demás obras del Angélico otro término que no fuera el de "principio", que hubiera usado el Doctor de Aquino para designar la dignidad especial de Adán, pero no lo hemos encontrado.

De aquí comenzamos a sospechar y, por fin, nos convencimos, que para Santo Tomás, Adán no fué *"caput"* de los hombres: ni "Cabeza" de la Humanidad, ni tampoco su "Jefe", sino sólo el "primer" hombre, que por ser primero fué también "principio", ya que así quiso Dios que fuera organizada su obra de la creación: "res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia".

Al afirmar que no fué "caput" de los hombres tomamos este término en su *sentido funcional estricto*, tal como lo aplica Santo Tomás, en la "tertia pars" q. 8.ª de la "Summa", a la persona de Cristo.

No pretendemos con ésto censurar el empleo que de tal palabra hacen los teólogos con respecto a Adán, en un sentido más amplio. El término "caput" al ser predicado funcionalmente, según un conocimiento vulgar y no científico de su capacidad influencial, tiene, es cierto, un sinnúmero de analogados bajo distintos aspectos, entre los que puede estar también Adán en cuanto influye ori-

ginalmente la naturaleza en todos los hombres. Nosotros empero declaramos que si se llama a Adán "caput" de los hombres, se hace aplicándole este término en un sentido amplio que no llega a ser más que un sinónimo de "principio" "secundum ordinem (originis) ...; et sic *omne principium* consuevit vocari caput". (III, q. 8, a. 1 y 8).

Este es, según nos parece, el sentido que le dan Billot y muchos otros tomistas a la frase "caput naturae"; y según este sentido amplio puede ser interpretada también, si se quiere en ésto ser secuaces de Tomás, aquella parte del esquema del Concilio Vaticano que reza: "Deus ... totum genus humanum ... in suo *capite* primitus elevavit ad supernaturalem ordinem gratiae" (38).

Pero ¿por qué el Angélico no llama *nunca* a Adán "caput"? Dos sentidos fundamentales le da él a este término metafórico:

1) de **"Principio"** — **"secundum ordinem"**; (III, q. 8, a. 1, 8)

2) de **"causa"** (III, q. 8, a. 1 y 8).
- **"secundum perfectionem"** — causa ejemplar;
- **"secundum virtutem"** — Causa eficiente
  - **"quae influit exterius":** en el orden moral - jurídico;
  - **"quae influit interius":** en el orden físico vital.

(III, q. 8, a. 6 y 7).

(38) Coll. Lacensis, vol. VII, p. 549.

Tomás emplea el término "caput" de preferencia cuando se trata de una persona que posee un influjo vital intrínseco sobre otras, como en Cristo.

También acepta su uso cuando indica una causa ejemplar, como en el anticristo (III, q. 8, a. 1, 8), o de influjo exterior en el orden moral y jurídico, como en el jefe de cualquier comunidad de hombres.

No usa este término para con Adán por que no es propiamente ni causa ejemplar "secundum perfectionem", ni jefe de la Humanidad.

No es propiamente causa ejemplar porque hay por lo menos un hombre que es más perfecto que él: Cristo.

No es jefe, porque no ejerce ningún influjo jurídico-moral sobre los hombres, pues no representa directamente las personas de sus descendientes, sino sólo incluye en sí la naturaleza común, que es virtualmente universal.

Y el de que influya originalmente la vida, tampoco le da derecho al título glorioso de "caput" (ni Jefe ni Cabeza), porque eso no depende de una cualidad personal suya, sino sólo de una circunstancia temporal: la de ser el "primer" hombre.

El Aquinate, para evitar toda confusión y determinar más claramente (sin dejar lugar a ninguna interpretación jurídico-moral) la dignidad propia de Adán y nuestra inclusión natural en él "secundum originem", no lo llama nunca "caput": ni Jefe, ni Cabeza. Con eso no condena, lo repetimos, la legitimidad de un uso lato de ese término, aun con respecto a Adán. (Cfr. III, q. 8, a. 1 c.).

En nuestro estudio, nosotros emplearemos el término "caput" en el sentido más propio y estricto de "Cabeza", predicándolo sólo de Cristo, con relación a su Cuerpo Místico.

Nos parece con esto ayudar mucho la claridad de la exposición y afirmar, por otra parte, nuestra absoluta fidelidad a la doctrina de la "Summa Theologica" del divino Tomás.

"Caput et membra conformantur in natura sed non in virtute; excellentior est enim virtus capitis cuam membrorum" (III, q. 53, a. 2, ad 1). Ahora bien: la excelencia de Adán sobre los demás hombres es *circunstancial de tiempo,* porque todo varón al ser primero, en la presente Economía, habría sido de la misma manera "principio" de todos los hombres (I - II, q. 81 in prooemio; cfr. II Sent. d. 33, q. 1, ad 3). Significa entonces que su dignidad no es precisamente la de ser "caput" de los hombres. En efecto para ser Jefe y para ser Cabeza, es menester poseer una cualidad *personal* de la cual fluya ese título de nobleza. Pero Santo Tomás cabalmente distingue en Adán sus dotes personales de la dignidad circunstancial de "Principio". Luego no hay en Adán ninguna nobleza personal especial en la cual pueda hundir sus raíces el título regal de Jefe o el de Cabeza de todos los hombres.

Adán es sólo el *"Hombre - Principio".*

"Prima pars rei, dicitur principium, sed non causa... In omnibus causae generibus *semper invenitur distantia* inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam *perfectionem* aut *virtutem.*

Sed nomine *principii* utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, *sed solum secundum quemdam ordinem . . ."* (I, q. 33, a. 1, ad 1).

La única distancia que encuentra Tomás entre Adán y los hombres es la del tiempo "secundum ordinem originis". En efecto, para él, la dignidad del progenitor no es sino la consecuencia de dos hechos que no afectan la constitución intrínseca de su ser personal:

a)—el de que Adán fuera el *primer* hombre; y

b)—el de que Dios haya querido que el primero fuera *semilla:* "ut esset aliorum principium".

Ahora bien, "principium, nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium". (I, q. 33, a. 1 c.). De por sí significa sólo "origen", prescin-

diendo de la circunstancia de la prioridad temporal (I, q. 33, a. 1, ad 3); pero en Adán significa "origen" precisamente porque la prioridad temporal en la creación estuvo unida, por voluntad divina, a la dignidad de origen. (I, q. 94, a. 3).

Los términos que más a menudo predica el Doctor angélico de Adán son los siguientes:

"primus homo",
"primus parens",
"principium",
"quoddam principium",
"primum principium",
"originale principium", etc.

Es evidente, pues, que quiere hacer resaltar que Adán es principio "secundum ordinem originis", y no propiamente según el orden de causa a efecto, "secundum perfectionem aut virtutem".

El orden de origen implica evidentemente actividad, pero de por sí no implica causalidad eficiente. El origen activo propio de los seres humanos masculinos (I - II, q. 81 a. 5, ad 1) lo llama Santo Tomás "principium dispositivum" con respecto al elemento formal del nuevo ser generado (I - II, q. 83, a. 1, ad 3), y su fuerza activa es la "ratio seminalis" (I - II, q. 81, a. 4).

Sin duda que entre los hombres esta actividad es también causalidad; pero es una causalidad natural dispositiva, es algo inherente a la constitución misma del varón, prescindiendo totalmente de su personalidad.

La causalidad de Adán con respecto a la formalidad de nuestra existencia, más que eficiente es material, ya que las causas dispositivas (Adán es "principium dispositivum" — I - II, q. 83, a. 1, ad 3) pertenecen a la categoría de las causas materiales, más bien que a la de las causas eficientes. (Cfr. E. Hugon: "Causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel" (3.ª ed., p. 217).

Por lo tanto, no siendo Adán propia y estrictamente

causa eficiente en el orden natural, no lo llama Tomás "caput".

¿Y podrá ser apellidado así en el orden jurídico-moral, puesto que su primer pecado fué un pecado universal?

"Por especial disposición de Dios, Adán no era simplemente un hombre como los demás, sino *el hombre*, el *representante*, escogido por Dios, de toda la especie humana que contenía en germen, en su esencia, todos los hombres posibles, era *el Nosotros* personificado de la Humanidad" (39).

De alguna manera nos representaba a todos, pero esa especial "representación" no era "jefatura", porque sólo incluía indirectamente a los demás individuos por medio de la naturaleza común.

El "Principio original" y el "Jefe", ambos representan, pero de distintos modos. El principio original representa sólo a sus descendientes y los representa específica o naturalmente. Las voluntades de ellos son parte de la suya solamente porque su naturaleza es virtualmente la naturaleza concreta de todos.

El Jefe representa a todos los inferiores, aunque no sean descendientes, y los representa *personalmente*, incluyendo por potestad real (nativa o adquirida) todas las voluntades de aquellos en la suya en una unión moral y jurídica.

Adán nos representa de la primera manera; por lo tanto no es nuestro Jefe. Ninguna de sus acciones personales se nos puede imputar (III, q. 8, a. 5, ad 1), a menos que inficione en sus dotes específicas el patrimonio común, la semilla de la naturaleza. En tal caso influiría también sobre nuestras personas, pero indirectamente. Nos *representaría* pero de una manera *natural* y no personal y moral.

---

(39) K. Adam: "Cristo nuestro hermano", p. 138 — Buenos Aires, 1940.

Así si pudiera con una acción suya extirpar de la naturaleza común la propiedad de la risibilidad, ninguna persona humana tendría ya la capacidad de reírse, porque Adán la *representaría naturalmente* en el acto criminal de destrucción, al quitarle a la Semilla (= su naturaleza individua) una capacidad peculiar de floración.

Mas la única propiedad específica que la naturaleza común podía perder era la Justicia Original, que le pertenecía no causada "ex principiis speciei", sino como un regalo amisible. Por lo tanto una sola era la acción, y ninguna otra más la que podía arruinar la naturaleza común: el primer pecado mortal de Adán.

Si, pues, el único motivo de su capacidad personal representativa era la naturaleza común en cuanto pudiera sufrir alguna modificación específica, el progenitor nos pudo representar sólo en una acción pecaminosa, su primer desacato a las órdenes de Dios.

Al comer el fruto prohibido Adán *dejó de hecho* de representarnos, pues ya no le quedaba ningún influjo directo sobre las cualidades específicas de la naturaleza común. Esto no significa que haya dejado de ser "principio", ya que nos engendró precisamente después de ese pecado.

Interpretando a Santo Tomás, E. Hugon (y también Garrigou - Lagrange "De Deo Trino et Creatore", p. 444. Torino, 1943), llama a Adán "caput naturae elevatae" y afirma que "desiit esse caput post primum peccatum" (vol. II.º, p. 51, ed. 11.ª). La expresión no es muy feliz y se presta a equívocos. Sólo conserva su sentido "tomista" si ese "caput" se traduce por "representante natural", en la acepción arriba explicada.

Adán, pues, propiamente no es, para el Angélico, "caput", ni Cabeza ni Jefe de la Humanidad, sino sólo el "Hombre - Principio", que fué el "representante natural" de todos los hombres en una sóla acción: el pecado original. (Cfr. III, q. 84, a. 2, ad 3).

Cristo, Hombre-Jefe.

"El título de Jefe de la Humanidad corresponde a Cristo en su sentido más pleno y perfecto. Por derecho propio, por sola la unión hipostática, es Cristo Jefe de los hombres con título inalienable; no puede existir Cristo, Dios - hombre, sin que por ese mismo hecho sea Jefe del Género humano. Para constituír esa jefatura no se requiere un acto de Dios distinto del que produce la unión hipostática; por eso desde el primer momento de su existencia es Cristo Jefe de los hombres... Y fundándose la cualidad de Jefe de los hombres en la sola unión hipostática, se sigue que en todas las encarnaciones posibles, el Dios - hombre sería Jefe de toda la familia humana, y que todo acto realizado en su cualidad de tal tendría repercusiones en toda ella" (40).

"El principado de Cristo se forma por aquella unión admirable que se llama "unión hipostática". De lo cual se sigue que Cristo no sólo debe ser adorado como Dios por los ángeles y por los hombres, sino que a él deben obedecer y estar sujetos *como hombres,* es decir, que por el solo hecho de la unión hipostática, Cristo tiene potestad sobre las criaturas" (41).

Jesucristo en cuanto hombre es Jefe de los hombres por ser Dios.

"Secundum humanam naturam competit etiam Christo, quod sit constitutus haeres et Dominus universorum. Primo quidem *ratione unionis,* ex hoc scil. ipso, quod

---

(40) J. M. Restrepo: "Cristo como cabeza del Cuerpo Místico" — p. 9 — Rev. Univers. — 1940.

(41) Pío XI: Encíclica "Quas primas".

assumptus est homo ille in persona Filii Dei... Secundo *ratione postestatis*, quia omnia ei obediunt et serviunt. Data est mihi omnis potestas in coelo, etc.: Tertio *ratione subjectionis*. In nomine Jesu omne genu flectatur, etc..." (in Hebr. I.°, lect. 1).

Dios al vaciarse en el hombre hacía de la naturaleza humana asumida la creatura más perfecta. Esto por una necesidad intrínseca a su Ser infinito y creador. Al sólo comunicarle una existencia infinita a una naturaleza limitada demostraba ya Dios la insuperable grandeza de esta naturaleza asumida. En efecto "voluntas Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult"...

"Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum; quia scil. eius majus bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset". (I, q. 20, a. 4 c. y ad 1).

Por la "gratia unionis", que es el Ser personal del Verbo eterno, toda la naturaleza humana de Cristo, en sus partes integrales, se une a Dios, de tal manera que queda elevado todo el ser humano de Cristo a una dignidad inconmensurable, y se puede afirmar que "plenitudo Divinitatis in Christo *corporaliter* habitat; quia est unita divina natura non solum animae, sed etiam corpori"... (III, q. 2, a. 10, ad 2).

Por eso afirma el Doctor angélico que la naturaleza humana en la encarnación "est perducta *ad summam perfectionem*" (III, q. 1, a. 6); y que Cristo tiene una dignidad inefable, no sólo porque, en cuanto Dios es igual al Padre, sino que también porque "in humana natura *excedit alios homines*" (III, q. 26, a. 2, ad 2); y si es cierto que, en cuanto hombre, es inferior a Dios por la naturaleza, también es cierto que "et ab hominibus (distat) *in dignitate*" (III, q. 26, a. 2 c.), y es "*super omnes homines* constitutus, et propinquius ad Deum accedens" (III, q, 26, a. 2, ad 1).

Ahora, si la jefatura de un individuo sobre los demás depende de la perfección intrínseca y de la capacidad representativa, y de la superioridad ontológica, moral y jurídica de su persona, no hay duda de que poseyera Cristo, *por derecho nativo*, esta dignidad, por el sólo hecho de que su naturaleza estuviera unida personalmente a la Divinidad. Sobre todo si tenemos ante la mente el panorama armónico concebido por Santo Tomás, para quien lo menos perfecto ha sido creado para lo más perfecto (cfr., por ej., I, q. 96, a. 1).

Pues, así como todas las cosas han sido hechas para el hombre ("alia propter hominem facta sunt" — I, q. 91, a. 4, ad 1), así los hombres han sido creados para Cristo y Cristo para Dios.

El hombre, rey de la creación (cfr. IV C. Gent.), tiene un Jefe supremo: Cristo Jesús, la creatura más perfecta.

"Dios contemplaba en la humanidad de su Verbo el tipo de mayor perfección posible de la raza humana: ahí la realización y el ejemplar ideal se confunden.

Pero un ser que agota la medida de perfección de su especie y en quien se cumple todo su fin, *debe ser el Jefe* de esa especie.

Necesariamente, una tal superioridad reune todo en sí misma, no sólo por atracción y seducción, sino por derecho.

Así Jesucristo, porque a los ojos del Padre es el más bello de los seres humano, integra en sí toda la Humanidad.

Su realeza es, en el sentido más eficaz, su Belleza" (42).

Si la naturaleza humana de Cristo es el apogeo de la perfección creada, Cristo hombre será, por su perfección, superior a todo hombre.

Es así que "inferiores creaturae reducuntur in Deum

---

(42) H. Clerissac: "El misterio de la Iglesia" — p. 13, Madrid — 1946.

per superiores, ut dicit Dionysius" (III, q. 6, a. 1, ad 1). Y además, "oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores... sicut (e converso) ex ipso ordine naturali divinitus instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum" (II-II, q. 104, a. 1; I, q. 22, a. 3). Luego Cristo, por ser superior a los demás hombres en perfección, los debe guiar y llevar a Dios, es decir, debe ser su Jefe, por la misma constitución de su ser.

Si es Jefe tendrá derechos legales sobre la Humanidad; y en sus relaciones con Dios podrá constituírse como intermediario *legítimo* de todos los hombres, interpretando auténticamente sus intereses. Sin necesidad de elecciones, su voz será el clamor *oficial* de toda su raza, y sus actos de Jefe redundarán necesariamente en beneficio de todos.

Como Adán fué el "Hombre - Principio", así Cristo es el "Hombre - Jefe". Representa oficial y legítimamente a todos los humanos.

La dignidad de Adán dependía de una circunstancia temporal y de un decreto positivo de Dios.

La dignidad de Cristo depende de su Persona divina actuante una naturaleza humana solidaria, materialmente, con todos los descendientes del progenitor.

Adán inicia. Cristo recapitula.

En Adán Dios siembra. En Cristo recoge.

Adán concentra en su persona la naturaleza común que se transmitirá a todos.

Cristo concentra en su persona las personas de todos.

Adán influye en las personas por medio de la naturaleza.

Cristo influye en las naturalezas concretas por medio de las personas.

Adán es "Principio".

Cristo es "Jefe".

CAPITULO IV

CRISTO

— El decreto de la encarnación: Cristo Salvador, Sacerdote y Hostia del Cuerpo Natural de la Humanidad.

— La humanidad de Cristo, centro de solidaridad mística.

— El contacto con la humanidad de Cristo, principio de solidaridad mística.

— La satisfacción redentora, gesto de solidaridad mística.

Adán pecó.

El Género humano, creado para vivir la Trinidad, se ha lanzado al abismo.

Una acción solidaria de los humanos ha desgarrado la unidad armoniosa de la creación.

La desunión reinará, pues, entre los hombres: el pecado, desunión del hombre de Dios; la muerte, desunión del alma del cuerpo; la concupiscencia, desunión de los apetitos de la razón; el dolor, desunión del corazón de su amor.

En la realidad de este desquiciamiento universal queda intacta la ley de la solidaridad natural.

Los hombres entran al reino de la desunión por la unidad de la naturaleza.

Así como el mal ("privatio boni") se funda en algún bien; así la desunión ("privatio unitatis") es real sólo fundándose en algo uno.

Dios ha querido dejar la ley de la solidaridad como base indispensable de la reconstrucción.

De ella se servirá el Verbo para restablecer con más esplendor la armonía de la unidad entre los hombres.

Miembro vivo, por la comunidad de la carne, del Cuerpo Natural de la Humanidad, Cristo vivirá la desunión para vencerla y establecer una unidad más maravillosa que la primera, arruinada por Adán.

Por sus dolores será desterrado el dolor. Por su muerte reinará la vida. Recapitulando en sí a todos los hombres los ligará a Dios, introduciéndolos corporativamente a la vida unitaria de la Trinidad.

El Verbo hecho carne, Cristo, aparece en la historia como un segundo Adán, restaurador universal y principio de la vida sobrenatural.

La solidaridad natural, revestida por el primer Adán de la vestidura funérea del pecado, será desnudada por la muerte del segundo Adán y revestida de un hábito de gloria.

Solidarios "naturalmente" con el progenitor en el pecado, los hombres lo serán también "místicamente" con Cristo en la victoria del pecado.

La función de Cristo en la Humanidad es una función adamítica de solidaridad.

"Es porque Cristo y su comunidad son solidarios que la muerte de la cabeza vale por todo el cuerpo... La solidaridad entre Cristo y su comunidad, aunque muy real, es mística; sólo la cabeza sufrió el castigo físico de la muerte en vista de la justificación de sus miembros, la comunidad no lo sufrió sino místicamente. Y también esta muerte mística de una comunidad que, al momento de la muerte de Cristo, no existía todavía sino en principio y de derecho, no es sino inicial y jurídica. Ella se concretiza a medida que la Humanidad nueva se va realizando en la historia" (43).

Cristo, como Adán, es de alguna manera todo el Género humano. Y lo es sólo porque Adán pecó.

¡O felix culpa!

---

(43) Tobac: "Le Christ nouvel Adam" — Rev. d'Hist. Eccl. 1925 — p. 249.

El decreto de la Encarnación: Cristo Salvador, Sacerdote y Hostia del Cuerpo Natural de la Humanidad.

Antes de estudiar la función adamítica de solidaridad universal que desempeñó Jesucristo en la Historia, es menester que lo presentemos, siquiera brevemente, en toda su personalidad, revestida de esas funciones trascendentales que han hecho necesaria su encarnación.

Debemos mirarle un instante con los ojos de Tomás de Aquino para contemplar el alcance de su realidad humana y el fin de su vida entre nosotros.

Cristo Salvador.

"Nescimus quid ordinasset Deus (alio decreto) si non praescivisset peccatum (Adae); nihilominus tamen auctoritates videntur *expresse* sonare quod non fuisset incarnatus si non peccasset homo; in quam partem ego magis inclino". (In Tim. I.°, lect. 4; Cfr. también: in III Sent., d. 1, q. 1, ad 3; S. Theol. III, q. 1, a. 3).

El Angélico sostiene que el decreto de la encarnación del Verbo es en función de la previsión del pecado original.

El motivo real adecuado de la existencia de Cristo es la redención satisfactoria.

Al estudiar, pues, a Cristo en su realidad histórica no lo podemos considerar sino como *"Salvador"* de los

hombres (III, in prooemio). Su mismo nombre "Jesús" significa "Salvador": "et Jesus idem est quod "Salvator", quia salvat, salute corporali, quoad omnes; et ideo dicit —omnium hominum—. Item spirituali quoad bonos, et ideo dicit —et maxime fidelium—". (In I Tim., IV, lect. 2).

Es éste el título principal que brota de la "gratia unionis" en el Cristo real querido por la Trinidad.

Para Santo Tomás la solidaridad de la naturaleza y la solidaridad material de pecado son así una disposición y una habilitación del Hijo de Dios hecho hombre para poder ser Salvador. O sea, estos dos grados de solidaridad natural son, en Cristo, requisitos previos a la misma salvación de los hombres y no sus consecuencias. En efecto "Christus defectus humanos assumpsit (= solidaridad material de pecado, fundada en la solidaridad de naturaleza) *ad satisfaciendum* pro peccato humanae naturae". (III, q. 14, a. 4 c.).

Todos los hombres están representados en Cristo desde el instante de su encarnación y no solamente después de su pasión y muerte.

Cristo es, pues, Salvador de todos por derecho nativo.

Y este título lo posee como derivado *formalmente* de la "gratia unionis", así como, por el mismo motivo, poseía el título de Jefe universal. Pero hay una diferencia.

El de que Cristo sea "Jefe" es una propiedad inseparable de la encarnación de una Persona divina: es algo necesario en un hombre - Dios. Empero el de que Cristo sea "Salvador" es algo contingente en la encarnación del Verbo, en directa dependencia de la impenetrable libertad de Dios y de la previsión del pecado.

Esto no le resta dignidad, antes bien manifiesta con resplandores inefables la grandeza suma del amor infinito de Dios hacia los hombres. No se pretende en lo más mínimo hacer derivar la dignidad de "Salvador" de algo que no sea la "gratia unionis"; pues, si bien es cierto que Cristo es Salvador sólo porque así lo quiso Dios, también es igualmente cierto que es Salvador sólo porque es "hom-

bre - Dios", "jefe - Dios", "ex officio Dei, cuius est salvare". (In I Tim., IV, lect. 2).

Por eso, aunque Santo Tomás en la "Summa" trate primero de la encarnación y después de la redención satisfactoria, sin embargo entre sus comentadores Juan de Santo Tomás trata primero de la satisfacción de Cristo, cuando estudia la conveniencia de la encarnación, porque el Hijo de Dios bajó de los cielos por nuestra salvación, para la redención del Cuerpo Natural de la Humanidad (44).

En efecto si Cristo se encarnó y es "Jefe", lo es sólo para ser Salvador, como lo afirma el mismo Doctor de Aquino: "regnum (Christi) non ordinatur ad temporalia, sed ad aeterna... Ad hoc enim regnat, *ut homines dirigat ad vitam aeternam*... Regimen regis principaliter ordinatur *ad utilitatem subditorum*". (In Hebr. I, lect. 4).

Y la utilidad de los hombres es la de tener un camino fácil y seguro hacia la vida de la Trinidad. Pero Dios quiso que esta reelevación a la vida divina se efectuara solamente por la redención satisfactoria. Luego la encarnación y la jefatura de Cristo son en función directa de la salvación de los hombres, es decir, el hombre-Jefe, es el Salvador de la Humanidad.

Nadie en absoluto podrá salvarse sino por El (cfr. III, q. 61, a. 3 c. y ad 2; a. 4. c.; q. 68, a. 1; a. 2 c.; q. 73, a. 5 c.; q. 84, a. 5 c.).

"Nostra conversatio in coelis est. Unde etiam *Salvatorem* expectamus Dominum nostrum Jesum Christum" (45).

---

(44) Cfr. Garrigou - Lagrange: "De Christo Salvatore", p. 4, Torino — 1945.

(45) Phil. III, 20.

Cristo Sacerdote.

Para Santo Tomás los títulos de "Jefe" y de "Salvador", que competen a Cristo por derecho nativo, tienen también otro aspecto íntimamente vinculado con la presente Economía de redención: el oficio sacerdotal.

"Proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit . . .; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit". (III, q. 22, a. 1 c.).

Es tarea del "sacerdote", según el Aquinate, la de mediar entre Dios y los hombres. Pues, nadie podrá desempeñar mejor este oficio que el "hombre - Dios", que unifica físicamente en su persona los dos extremos separados a causa del pecado.

"Sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per seipsum accedere ad Deum non potest; et talis sacerdotio subjicitur, effectum sacerdotii participans". (III, q. 22, a. 4 c.).

El Cuerpo Natural de la Humanidad al abrirse a la vida sobrenatural participa del efecto del sacerdocio de Cristo, que es mediación física y representación mística.

La función representativa de todo el linaje humano no es en Cristo sólo un hecho jurídico, fruto de un decreto extrínseco de Dios, sino que implica una realidad misteriosa y ontológica. Así como nuestro poder sacerdotal no es sólo una delegación jurídica de la jerarquía eclesiástica, sino que se funda en una realidad física espiritual: el carácter sacramental, así la función representativa de Cristo, que incluye su mediación y por lo tanto su sacerdocio, estriba en la constitución misma de su ser real, sobre esa realidad ontológica que es la unión hipostática. (Cfr. III, q. 26, a. 2).

Por un mismo decreto de Dios queda Cristo consti-

tuído "Hombre-Dios", "Hombre-Jefe", "Salvador" y "Sacerdote".

La dignidad de Jefe y de Salvador en el Cristo histórico es dignidad de "Sacerdote". Más aún: Cristo es el "Hombre - Jefe" y el "Salvador" de los hombres, porque Dios quiso que fuera el Sacerdote de la Humanidad.

En efecto el fin primario adecuado de la encarnación es la redención satisfactoria, la cual sólo puede realizarse por medio de una mediación sacerdotal.

Podemos, por ende, decir que Cristo más que Jefe y Salvador es Sacerdote. Porque la Trinidad quiso que fuera "Sacerdote", Cristo fué también Salvador; y por ser Sacerdote-Salvador fué el Jefe de todos los hombres.

No pretendemos afirmar que para ser "Salvador" sea preciso ser "Sacerdote", ni que para ser "Jefe" sea preciso ser "Salvador"; sólo deseamos hacer resaltar cómo, para Santo Tomás, en la efectuación histórica de la redención humana Dios quiso que Cristo fuera "Sacerdote" y que por eso fué también "Salvador" y "Jefe".

También el título de "Sacerdote" brota *formalmente* de la "gratia unionis" (cfr. III, q. 22, a. 2, ad 3; q. 24, a. 1, ad 2; q. 26, a. 2; q. 58, a. 3).

La ordenación sacerdotal de Cristo, en la cual es ungido por la Trinidad y consagrado a Dios, *es la gracia increada de la unión*, que lo constituyó sacerdote desde el primer instante de su concepción.

Así interpretan los mejores tomistas el pensamiento del Angélico.

He aquí, por ejemplo, lo que afirma al respecto Garrigou - Lagrange en su reciente tratado: "De Christo Salvatore", p. 387: "Christus est sacerdos et mediator universalis, *formaliter per gratiam unionis*, ex qua sequitur plenitudo gratiae habitualis. Nam est sacerdos et mediator —ut unctus a Deo—, et est unctus a Deo prius per gratiam unionis. Insuper ut sacerdos et mediator debet offerre sacrificium et redemptionem seu *satisfactionem adaequatam* et valoris infiniti; valor autem *infinitus* me-

ritorum et satisfactionis Christi pendet non solum praesuppositive sed *formaliter* a gratia unionis, seu a personalitate divina Christi".

El Cuerpo Natural de la Humanidad pasa así a formar una unidad teocrática, cuyo jefe es el pontífice máximo, único mediador verdadero entre Dios y los hombres.

El oficio principal del Pontífice es ofrecer el sacrificio: "in sacrificio offerendo *potissime* sacerdotis consistit officium". (III, q. 22, a. 4, sed contra).

La mediación de Cristo será, pues, un acto sacrifical: oblación inmolativa en directo contraste con el pecado. "Indiget homo sacrificio . . ., *ad remissionem peccati,* per quod a Deo avertitur". (III, q. 22, a. 2 c.).

Ofrecer sacrificios a Dios es de obligación natural, "in signum debitae subjectionis et honoris" (II - II, q. 85, a. 1). Tanto más tendrá el hombre esta obligación después de la rebeldía solidaria, no sólo como signo de sujeción sino como remedio a la culpa.

Podemos recordar de paso que para Santo Tomás el sacrificio es algo que se hace en honor de solo Dios para aplacarlo (II - II, q. 81, a. 1; III, q. 22, a. 2 c.; q. 48, a. 3 c.); es un signo externo y sensible que manifiesta la oblación interna del hombre a su Señor absoluto, que ha sido ofendido por el pecado. Es la significación sagrada o litúrgica de una oblación interna debida a Dios (I - II, q. 102, a. 3 c.; II - II, q. 84, a. 1, ad 1; q. 85, a. 2; q. 94, a. 2 c.; III, q. 48, a. 3 c.).

Pues bien: el único sacrificio perfecto fué el acto inmolativo por el cual Cristo se ofreció voluntariamente a Dios en representación vicaria de todos los hombres (I-II, q. 102, a. 3 c.; III, q. 47, a. 2 c. y ad 1; a. 4, ad 2; q. 48, a. 3 y 6, ad 3; q. 49, a. 4 c.; q. 73, a. 4 c. y ad 3, q. 83, a. 1 c.).

Este sacrificio perfecto de Cristo, aunque no obra "per modum agentis, ut sacramenta, sed per modum oblationis", es eficaz en grado sumo en la destrucción del pecado, pues proviene de una Persona divina. (III, q. 22, a. 3, ad 2).

Cristo Hostia.

Todo sacrificio inmolativo tiene una víctima.

En el decreto de Dios, Cristo debía ser no sólo sacerdote sino también "hostia".

El ofrecimiento de algo capaz de unirnos a la Trinidad es de necesidad absoluta, puesta la presente Economía.

Si Cristo tuvo que ofrecerse por nosotros en sacrificio a fin de salvarnos, es porque sólo El era idóneo, ya que era el único mediador físico entre Dios y los hombres (cfr. in Eph. V, 2; V, 25; in Gal. II, 20; I, 24; in I Tim. II, 6; in Tit. II, 13).

En el Calvario Jesucristo no fué solamente sacrificador, fué *"víctima"*; "y lo fué por la voluntad del Padre. Estas dos cosas, —la inmolación pasiva de Cristo y la oblación que El hace de sí mismo—, forman un acto único cuyos elementos se pueden distinguir muy bien, pero sin tener el derecho de disociarlos" (46).

Para convencerse de que Dios quiso que la encarnación fuera la constitución de un "Sacerdote - Hostia", bastaría leer los cuatro textos siguientes del Apóstol: Hebr. VII, 27; IX, 14; IX, 28; X, 12 - 14 y el comentario que de ellos hace el Angélico.

Ahora bien: en el Antiguo Testamento se distinguían, según lo explica Santo Tomás en I - II, q. 102, a. 3, ad 8, tres formas de sacrificios:

a) El "holocausto", en el que se quemaba toda la víctima en honor de Dios;

---

(46) F. Prat, S. J.: "La Teología de San Pablo" — vol. 2.º, página 217.

b) El "pro peccato", cuya víctima parte se quemaba y parte era consumida por los sacerdotes;

c) El "hostia pacífica", cuya víctima se dividía en tres partes: una se quemaba en honor de Dios, y las otras dos partes eran para los sacerdotes y los oferentes.

El animal que en estos sacrificios era ofrecido e inmolado a Dios como víctima, llamábase "hostia", "vel quia pro victoria hostium offerebatur, seu pro securitate ab hostibus, vel quia ad ostium tabernaculi inmolabatur". (In Rom. XII, lect. 1).

La "hostia" debía tener cuatro propiedades; debía ser:

1).— "Integra et incorrupta";

2).— "In ipsa inmolatione sanctificata";

3).— "Suavis et accepta Deo";

4).— "Rationabilis". (Cfr. in Rom. c. XII).

Pues bien:

Cristo fué en la cruz la "hostia" —pro peccato— de todo el Cuerpo Natural de la Humanidad: "Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odore suavitatis" (47).

He aquí muy claro el pensamiento de Santo Tomás:

"Ipse Christus, in quantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam *hostia perfecta,* simul existens *hostia pro peccato, et hostia pacifica, et holocaustum*". (III, q. 22, a. 2; cfr. también III, q. 84, a. 7, ad 4).

Si el fin primario adecuado de la encarnación es la redención, el sacrificio del Sacerdote de la Humanidad deberá ser ante todo un sacrificio propiciatorio "pro peccato". En efecto afirma el Doctor de Aquino que su principal consecuencia es la remisión de los pecados (III, q. 22, a. 3).

Sin duda será también un sacrificio latréutico, eucarístico e impetratorio, porque es el sacrificio perfecto, "omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc

---

(47) Eph. V, 2.

unum singulare et praecipuum sacrificium figuraretur, tanquam *perfectum* per imperfecta" (I - II, q. 102, a. 3); pero su razón primaria no podrá ser otra que la de la encarnación: "traditus est propter delicta nostra" (48).

Cristo, "Sacerdote - Hostia" del Cuerpo Natural de la Humanidad, es ante todo hostia "pro peccato". "De peccato damnavit peccatum in carne, id est, debilitavit fomitem peccati in carne nostra; de peccato... quia per hoc factus est *hostia pro peccato,* quae in sacra scriptura dicitur "peccatum" ("peccata populi mei comedent"); unde dicit: — Eum qui non noverat peccatum pro nobis Deus fecit peccatum, id est, *hostiam pro peccato.* Et ita satisfaciendo pro nostro peccato abstulit peccata mundi". (In Rom. VIII, lect. 1).

La interpretación de Tomás es explícita; puede que no sea la mejor interpretación del pasaje paulino, pero eso no nos interesa en este momento.

Si, pues, Cristo es, por decreto divino, hostia, deberá tener las cualidades propias de una hostia.

Será por lo tanto:

a) Hostia *íntegra e incorrupta.* En efecto es Dios y la "gratia unionis" produce en su humanidad, por una exigencia física, la plenitud de la gracia habitual que lo enaltece hasta el apogeo de la perfección, constituyéndolo el hombre íntegro e incorrupto por excelencia.

b) Hostia *santificada en la inmolación,* aunque posea la plenitud de la santidad desde el primer instante de su concepción. En efecto, "sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, *sanctificata novo modo fuerit,* scilicet ut hostia *actualiter* tunc exhibita: acquisivit enim actualem hostiae sanctificationem tunc ex antiqua caritate et gratia unionis sanctificante eandem absolute". (III, q. 22, a. 2,ad 3).

No podemos aceptar, por ende, la opinión de aque-

---

(48) Rom. IV, 25.

llos que afirman que Cristo fué hostia desde el primer instante de su vida. Lo habrá sido "afective"; pero reivindicamos con Santo Tomás que lo fué "effective" y "actualiter" sólo en su inmolación sacrifical sellada en la cruz.

Desde entonces es la hostia eterna que conserva su estado de víctima inmolada para mediar continuamente ante la Trinidad por los hombres: "Agnum stantem tanquam occisum" (49).

"(Christus) interpellat pro nobis, humanitatem pro nobis assumptam, et *mysteria in ea celebrata* conspectui paterno repraesentando". (In Rom. VIII, lect. 7; cfr. in Hebr. c. VII, lect. 4).

c) Hostia *suave y acepta* a Dios, porque elegida por El desde la eternidad y ofrecida por el Sacerdote perfectísimo, el Pontífice - Dios.

Además si para que la hostia sea agradable al Señor es menester ofrecer lo mejor que se tiene (II - II, q. 81, a. 7, ad 2), el Cuerpo Natural de la Humanidad no podía ofrecer nada mejor que su Jefe, el Hombre - Dios: "nam inter omnia dona quae Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, praecipuum est quod dedit Filium suum . . .; et ideo *potissimum* sacrificium est, quo ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, ut dicitur Eph. V, 2 . . ." (I - II, q. 102, a. 3).

d) Hostia *razonable.* El ofrecimiento de su inmolación obedece al dictamen de la razón y a las exigencias de la justicia, pues debe ser hostia condigna de satisfacción. Y aquí, mientras por un lado resplandece el misterio del amor de Cristo "qui tradidit semetipsum pro nobis", por otro lado aparece no menos radiante y aterrador el misterio de la justicia del Padre "qui proprio Filio suo non pepercit". La gravedad del pecado humano es tanta que los hombres no podrán encontrar una hostia propiciatoria razonable (a saber, cuya inmolación sea real-

---

(49) Act. Ap. V, 6.

mente eficaz) sino en un hombre sustentado por la infinidad de una Persona divina, que lo haga capaz de sobrellevar toda la inexorable justicia, provocada por una ofensa infinita, sin sucumbir a su furia vengadora, y de revestir su desagravio también con un valor infinito.

La reconstrucción de la unidad arruinada por Adán se efectúa por medio de Cristo - Hostia.

Siguiendo lógicamente la doctrina del Aquinate, el centro de toda la creación, según la presente Economía, es el acto sacrifical del Sacerdote de la Humanidad, por el que tienen los hombres una Hostia perpetua de propiciación y de impetración.

Cristo - Hostia es el motivo íntimo del decreto divino de la encarnación.

Todas las cosas para el hombre. Todos los hombres para Cristo.

Cristo para Dios, en función de la redención satisfactoria que se efectúa sólo por el sacrificio de la Hostia perfecta en un supremo acto de amor.

El remedio infalible contra el pecado solidario de la Naturaleza y contra todos los pecados personales, es uno tan solo: Cristo - Hostia.

"Christus *sua passione* nos a peccatis liberavit causaliter, id est, instituens *causam nostrae liberationis,* ex qua possent quaecumque peccata quandocumque remitti, vel praeterita, vel praesentia, vel futura; sicut si medicus faciat medicinam, ex qua possint quicumque morbi sanari, etiam in futurum". (III, q. 49, a. 1, ad 3).

Cristo es la causa de nuestra salud y lo es en cuanto Hostia.

La solidaridad con Cristo - Hostia es la ley de la redención.

Como en la redención Cristo es sacerdote y víctima a la vez, así todos los hombres deberán ser solidarios con El *ofreciendo* y siendo *víctimas.* Y puesto que estas dos razones: oblativa y victimal, constituyen el sacerdocio

cristiano, todos los hombres al ser solidarios con Cristo son de alguna manera sacerdotes (50).

El sacrificio cruento de Cristo es la causa de nuestra santidad. "(Christus) una oblatione consummavit, id est, perfecit, quod fecit reconciliando et conjungendo nos Deo tanquam principio, sanctificatos in sempiternum, quia *hostia Christi*, qui Deus est et homo, habet *virtutem aeternam sanctificandi*..." (in Hebr. c. X, lect. 1).

La santidad es, ontológicamente, el reino de la unidad sobrenatural. Santo es el hombre unido a Dios. Pues, esta unión se consigue por medio de Cristo - Hostia.

Es sintomático que Santo Tomás al explicar el sentido de la palabra "sanctitas" reproduzca con complacencia la definición nominal de Isidoro: "potest etiam secundum Latinos hoc nomen "sanctus" ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus quasi "sanguine tinctus", eo quod antiquitus illi qui purificari volebant, *sanguine hostiae* tingebantur". (II - II, q. 81, a. 8).

Y realmente es santo sólo quien es "sanguine Christi tinctus", porque la santidad consiste substancialmente en la posesión de la Justicia de Cristo, la cual nos configura cabalmente a El en el Calvario: "... gratia christiana, provenit a Christo redemptore et configurat *Christo crucifixo*" (51).

Es por su carne y por su sangre que Cristo es nuestra Hostia y nos ha rescatado. Y es solamente al establecer contacto con su carne y su sangre por medio de los sacramentos (como veremos) que cerramos el abismo de la desunión para reconstruír una unidad armónica en la Trinidad.

La humanidad de Cristo - Hostia deberá, pues, ser el centro de la solidaridad mística.

---

(50) E. Sauras: "La doctrina del Cuerpo Místico según Santo Tomás" — La vida sobrenatural — p. 170 — Mayo - Junio, 1943.

(51) Garrigou - Lagrange: "De Gratia", p. 121, Torino, 1947.

La humanidad de Cristo, centro de solidaridad mística.

"Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius *humanitatem* Deus replevit gratia, et *exinde* est ad nos derivata". (I - II, q. 108, a. 1 c.).

Toda gracia sobrenatural procede de Cristo, así como toda naturaleza humana procede de Adán.

La humanidad de Cristo y la de Adán son dos centros de irradiación en distintos órdenes: son dos "principios".

La acción por la que entrambos "Principios" transmiten la naturaleza o la gracia es la generación activa, corporal la una, espiritual la otra, que se ordena a la producción de un viviente en la semejanza de naturaleza o de gracia. La virtud seminal y la eficacia sacramental son las dos fuerzas positivas que concurren instrumentalmente en la producción del nuevo hombre.

Todos los hombres forman en Adán una unidad natural.

Todos los creyentes forman en Cristo una unidad espiritual.

Si consideramos nuestra relación natural con Adán, veremos que él es nuestro "principio" no por darnos su naturaleza determinada, sino por preparar con su actividad personal, en conformidad con las leyes de la vida, las disposiciones requeridas para que nosotros también tengamos un cuerpo y un alma racional: la causa formal

de nuestra naturaleza individual la crea directamente Dios, y sin embargo es Adán el principio universal de los hombres.

Algo parecido ocurre en la producción de nuestra sobrenaturaleza, aunque el alma es propiamente creada mientras que la gracia "*educitur* e potentia animae": la nada de la cual saca Dios el alma, es una nada absoluta; al contrario la nada de la cual saca Dios la gracia es una nada relativa, diríamos mejor moral: "non ex meritis". (I - II, q. 110, a. 2, ad 3).

Pero veamos ambas producciones.

Dios crea el alma casi obligado por una acción personal de Adán, o del varón, a quien El mismo le ha otorgado la virtud engendradora que dispone la materia a tener necesidad de un alma racional. Por eso, aunque el principio formal de la vida humana dependa en su total realidad del Creador, sin embargo podemos afirmar con toda verdad que el principio original del nuevo hombre es Adán, ya que Dios creó esa nueva alma a petición de la actividad física seminal de Adán.

De un modo parecido Dios educe de la potencia obediencial del alma la gracia, casi obligado por una acción personal de Cristo, a quien el ser infinito de su existencia le ha otorgado la plenitud de la gracia creada, que capacita su humanidad para producir "connaturaliter" actos de valor infinito, que merecen, con eficacia suficiente y universal, la gracia a todos. Por eso, aunque el principio formal de la vida sobrenatural dependa en su total realidad de Dios ("impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet": I - II, q. 112, a. 1 c.), sin embargo podemos afirmar con toda verdad que el principio original del nuevo hombre es Cristo, ya que Dios sacó esa gracia de la potencia obediencial del alma a petición de la actividad meritoria de Cristo.

Los teólogos llaman en general a Cristo *causa principal* y universal de la gracia *en el orden moral,* a saber,

causa meritoria "de condigno". He aquí como se expresa al respecto E. Hugon:

"Cristo hombre con relación a la gracia es causa principal en el orden moral, que es el orden del mérito y de la satisfacción.

No podía como Dios ni merecer ni satisfacer, ya que el mérito y la satisfacción se dirigen a un superior . . .; por su naturaleza humana Cristo es inferior a Dios, y puede ofrecerle méritos y satisfacciones; por razón de su persona divina tiene El una dignidad infinita, y todo lo que de El procede, acciones y sacrificios, adquiere por eso mismo un valor infinito. Sacerdote por la unión hipostática, mediador oficial, llega a ser nuestro rescate, nuestra justicia, nuestra salvación; todas las gracias están depositadas en El como en un estanque siempre rebosante del que es menester aprovechar continuamente para tener la vida. Cristo es la causa moral principal de todos los efectos sobrenaturales" (52).

El término que usa Santo Tomás para indicar la función universal de la humanidad de Cristo es el mismo que había usado con Adán: el de "principium". "Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea *quodammodo* transfunderetur in alios". (III, q. 7, a. 9 c.); "Christo conferebatur gratia tanquam cuidam universali *principio* in genere habentium gratiam". (III, q. 7, a. 9 c.; cfr. a. 11 c.).

Sabemos que Cristo hombre no puede ser causa eficiente principal de la gracia (I - II, q. 112, a. 1 c.). Pero para apellidarlo "principio universal" basta que sea causa principal *meritoria;* en efecto "omne a quo aliquid procedit *quocumque modo,* dicimus esse principium" (I, q. 33, a. 1 c.).

Cristo es, pues, "principio" porque mereció todas las gracias.

---

(52) E. Hugon: "La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel" — p. 74 — París, 1907.

Pero, para Santo Tomás, es "principio" también porque El personalmente *influye* la gracia en todos los demás.

Adán influía la naturaleza humana directamente en sus hijos e indirectamente en sus descendientes, porque era varón; y fué "principio" porque era el "primer" varón.

Cristo influye la gracia directamente en cada justo, estableciendo con cada uno una vinculación personal, pero no por ser el "primer" justo, sino por ser el "más perfecto" justo, por ser Dios.

—Mas el efecto no puede ser nunca superior a su causa adecuada; por consiguiente sólo Dios puede ser causa eficiente adecuada de la gracia.

Es cierto.

Sin embargo ésto no impide que alguien pueda participar secundariamente de la eficiencia principal de Dios, así como no disminuye en nada la infinita grandeza de Dios el de que haya alguien que participe de su misma naturaleza. Pues Cristo, como hombre, participa también de la causalidad física divina en la producción de la gracia. No querrá esto decir que su humanidad sea omnipotente. (III, q. 13), pues es sólo un instrumento; ni que concurra como causa secundaria en una acción creadora, lo que es exclusividad de la omnipotencia divina, pues la gracia es un accidente educido de la potencia obediencial del alma (cfr. I - II, q. 113, a. 9; III, q. 62; comparándolo con I, q. 45, a. 5. Cfr. también: QQ., Disp. "De virtutibus", q. única a. 10, ad 13).

Se trata por lo tanto de la posibilidad de que una creatura intervenga en la producción de la gracia, cooperando con Dios, en cualidad de causa instrumental física.

Santo Tomás afirma categóricamente y con insistencia que la humanidad de Cristo es el instrumento unido al Verbo, que en armonía con El causa físicamente la gracia.

Al hablar de causalidad instrumental física de la humanidad de Cristo, usamos el término "físico" no en contraposición con "metafísico" o con "espiritual" e "in corpóreo", sino sólo en contraposición con el término "moral" de otro orden.

Para el Angélico, pues, Cristo hombre es "principio" universal de la gracia, sea porque es causa principal meritoria en el orden moral, sea porque es causa secundaria eficiente en el orden físico.

Por esta segunda función peculiar suya, Cristo es apellidado "Cabeza", pues influye intrínsecamente la fe y la gracia con la caridad en los justos, así como la cabeza influye "sensus et motus" en los miembros.

También por esta segunda función es Cristo propiamente el "Adán espiritual".

Sabemos que existen dos órdenes: el natural y el sobrenatural.

En ellos viven dos "principios" universales: Adán y Cristo, cuyas humanidades son el centro de dos grados distintos de solidaridad, la cual reviste a todos los hombres de una personalidad misteriosa que los hace criminales o dioses.

Cristo es el "principio" del orden sobrenatural.

Su humanidad concreta es de alguna manera *universal,* como era virtualmente universal la de Adán. Sólo si es realmente así, podemos decir que es "principio" en el orden sobrenatural, como el progenitor lo es en el natural.

El problema es un tanto difícil; pero nos parece haber encontrado luces suficientes en la "Summa" para dilucidarlo.

"Al asumir una naturaleza humana, el Hijo de Dios

empieza por *vaciarla de su personalidad,* y en su lugar pone su propia Persona divina. Sólo a Dios le es posible alcanzar esa profundidad de nuestra naturaleza y operar su despojamiento tan íntimo.

¿Para qué lo hace sino para atestiguar la realidad de su desposorio *con la Humanidad?* ¿Puede haber una unión más estrecha? Precisamente esta asunción por el Verbo de una naturaleza humana *impersonal* indica que el plan de la Redención pone sus miras, antes que en los individuos humanos, en la Humanidad entera, regenerada y unida en Cristo" (53).

Sin duda la humanidad de Cristo no es una "naturaleza - semilla", como en el caso de Adán. Por eso nos es bastante difícil concebir su *real universalidad.*

¿En qué sentido podemos afirmar que Cristo es el Género humano, y que su humanidad, es de alguna manera la humanidad de todos? La respuesta es árdua. Y, si bien se descubre su formulación en algunas cuestiones de la "Summa", sin embargo no hemos encontrado la explicación exhauriente, ni siquiera en los distintos comentarios a la "Summa" de Tomás, que hayamos tenido entre manos.

Con todo nos parece satisfagan nuestra perplejidad algunas afirmaciones del distinguido P. J. M. Bover, ya anteriormente citado. El egregio autor propone una solución, que él afirma ser nueva y personal y por eso no definitiva ("Teol. de S. Pablo"; p. 567), pero que a nosotros nos parece ser fundamentalmente tomista, propuesta ya someramente por el Doctor de Aquino en la III.ª, q. 4.ª, a. 4 y 5 de la "Summa Theologica".

He aquí como se expresa Bover:

"Cristo . . . es *el Hombre por antonomasia.*

---

(53) H. Clerissac: "El misterio de la Iglesia" — p. 22, Madrid — 1946.

En consecuencia, proporcionalmente, podríamos decir que la carne de Cristo es la carne humana por antonomasia. Y si así es, *la carne* de Cristo, en virtud de esta significación o relieve, aparece como *revestida de cierta universalidad* o representación universal.

Más claro: si la unión hipostática del Hijo de Dios con la carne humana no podía ser sino con una carne concreta, particular o individual, la intención, empero, o tendencia predominante de la encarnación no tanto era la unión con tal naturaleza, cuanto con la Naturaleza humana en sí misma; de tal modo, que si hubiera sido posible asumir la Naturaleza humana universal, con ella se hubiera unido el Hijo de Dios, para ser así de una manera más tangible el abrazo o el compendio del universo entero, de Dios y de la creación.

En otros términos: las notas individuantes de la naturaleza humana en Cristo, si eran imprescindibles por la necesidad misma de las cosas, no eran precisamente lo que Dios buscaba, sino la misma Naturaleza en sus *rasgos esenciales, que son el fundamento real de la universalidad*" (pág. 573).

Estas afirmaciones, prescindiendo en absoluto del contexto que las acompaña, nos parece reflejen exactamente el pensamiento de Santo Tomás, para quien la encarnación de la segunda Persona de la Santísima Trinidad es "quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et *humanam naturam.* (Nam) per annuntiationem expectabatur consensus Virginis *loco totius humanae naturae*". (III, q. 30, a. 1; cfr. también in Joan. II.º, lect. 1).

¿Por qué, en efecto, el Doctor angélico se propuso esos dos artículos (III, q. 4, a. 4 y 5): "Utrum Filius Dei debuit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis". —"Utrum Filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis"—?

Garrigou - Lagrange afirma que motivo del primero fué el error de algunos platónicos que admitían la posi-

bilidad de una encarnación en la naturaleza abstracta y universal (54).

También ha sido eso; y también han sido muchos otros distingos metafísicos, según lo explica muy bien Cayetano en su comentario.

Al leer, sin embargo, la primera objeción que el Angélico se propone, nos hemos convencido que el motivo principal puede ser otro, y precisamente el mismo que estudiamos ahora: "assumptio enim humanae naturae facta est *ad communem omnium hominum salutem*... Sed natura prout est in individuis, recedit a sua communitate". (III, q. 4, a. 4, 1).

El procedimiento es lógico.

Todo el Género humano ha pecado. Dios quiere la redención satisfactoria.

Ahora bien: para una tal compensación "ex condigno" se necesita una acción reparadora por lo menos de igual valor que la ofensa inferida: "ille proprie *satisfacit* pro offensa, qui exhibet offenso id quod *aeque vel magis* diligit quam oderit offensam". (III, q. 48, a. 2).

Por otra parte, como la ofensa es propia de todos los individuos de la raza humana, es preciso también que la satisfacción sea propia de todos.

Mas la única acción que pueda equiparar una ofensa inferida a Dios, es una acción divina: "Tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur". (III, q. 1, a. 2, ad 2). Y además, para que la satisfacción sea de todos se necesita que sea o individual de cada uno o solidaria en una persona capaz de representar de alguna manera a todos los demás, ya que debe reparar el mismo que ha pecado. (III, q. 4, a. 6).

"Homo autem purus (aunque fuera el "Hombre-Principio") satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat" (III, q. 1, a. 2).

---

(54) Garrigou - Lagrange: "De Christo Salvatore" — p. 160, Torino — 1945.

El único que puede satisfacer "ex condigno" es un Hombre - Dios, que por su carne fuera materialmente solidario en el pecado, y por su Persona infinita tuviera la capacidad de representar a todos los hombres y de dar a sus acciones un valor infinito. "Hoc autem videtur ad justitiam pertinere, ut *ille* satisfaciat *qui* peccavit. Et ideo totam humanam naturam pro peccato corruptam debuit (Deus) assumere, *per quam* satisfactio erat implenda". (III, q. 5, a. 1).

Pero para hacer esto debía el Hijo de Dios asumir la naturaleza humana común separada de todos los individuos, o asumir una naturaleza determinada y concreta que pudiera *representar* de alguna manera a todos los individuos de la misma especie.

Ahora bien: el Verbo no podía asumir una naturaleza común abstracta, porque así la naturaleza ni existe ni puede existir; y ni tampoco una naturaleza común concreta, porque así la naturaleza existió sólo en Adán, Hombre - Principio.

Tampoco debía asumirla en cada uno de los individuos "quia sic tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae, quae est ei connaturalis".

Asumió, pues, una naturaleza individuada impersonal y concreta, que, por el Ser personal del Verbo, adquirió una jefatura universal sobre toda la Humanidad, con la respectiva capacidad representativa. (Cfr. III, q. 2, a. 2, ad 3; q. 4, a. 4 y 5).

Por eso afirmará el Angélico "quod Filius Dei incarnatus est *communis omnium* salvator; non communitate generis vel speciei, quae attribuitur naturae ab individuis separatae, sed *communitate causae*, prout Filius Dei incarnatus est *universalis causa salutis humanae*". (III, q. 4, a. 4, ad 1).

Pero entonces se trata de una representación moral!

—Evidentemente.

Sin embargo para Santo Tomás no se trata de una representación *solamente* moral.

En la humanidad de Cristo forman todos los hombres una unidad que no es "natural", como la que forman en Adán, pero que no es tampoco solamente moral. Se trata de algo real y ontológico que se parece mucho a la unidad "natural" pero en un orden superior.

Es la unidad mística.

La humanidad de Cristo es universal místicamente. Es la naturaleza - principio en el orden sobrenatural.

Por eso lo visto hasta ahora no es sino un preámbulo de su real universalidad. Las afirmaciones hasta aquí examinadas no nos conducirían sino a una solidaridad moral con Cristo, lo cual es sólo *parte* de la verdad contemplada por el grande Tomás.

La humanidad de Cristo posee una *cualidad física,* que la constituye *"principio"* en el orden sobrenatural: la plenitud de la Gracia, que en El se llama *"Gracia Capital".*

Se trata de la gracia creada o habitual de Cristo, que perfecciona su naturaleza humana por necesaria consecuencia de la "gratia unionis" o gracia increada. (III, q. 7, a. 13, ad 2).

La gracia habitual de Cristo es la gracia capital. No son dos especies distintas de gracias, sino dos aspectos de una misma y única gracia. Santo Tomás habla de la gracia habitual de Cristo en la q. 7.ª (III.ª) y de la capital en la q. 8.ª, no para insinuar ninguna distinción real, sino sólo para seguir su investigación especulativa sobre la humanidad de Cristo con la acostumbrada estrictez lógica de su proceder. (Cfr. III, q. 8, a. 5). *"Eadem enim est secundum essentiam* gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia eius, secundum quam est caput Ecclesiae justificans alios; differt tamen secundum rationem".

La humanidad de Cristo, de por sí *impersonal* y tendencialmente universal, es revestida *realmente de universalidad* por la Gracia Capital.

Como todos los hombres formaban "naturalmente"

en Adán una sola persona, así también la forman "místicamente" en Cristo, pleno de gracia, "cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur *mystice* una persona". (III, q. 19, a. 4 c.).

La humanidad de Adán es universal por la "naturaleza común".

La humanidad de Cristo es universal por la "gracia capital".

No se trata, pues, de una universalidad ideal o moral, sino de una *universalidad física* y real, aunque en dos órdenes distintos.

Cristo fué el Género humano en el orden sobrenatural, como Adán lo fué en el orden natural.

No se trata de pura representación jurídica, sino de aglutinación ontológica. No se excluye la unidad moral; se afirma, eso sí, la necesidad de una unidad física fundamental.

Sin un Adán, el Género humano no existiría en el orden natural.

Sin Cristo, el Género humano no existiría en el orden sobrenatural.

Los hombres despojados de la Gracia integral, no existen en el orden sobrenatural, así como los hombres despojados de la naturaleza concreta no existen en el orden natural: son seres posibles.

Para ser reales en el orden natural deben ser adamíticos.

Para ser reales en el orden sobrenatural deben ser cristianos.

La realidad de la existencia natural se funda en un contacto físico - material (= "natural") con la humanidad de Adán.

La realidad de la existencia sobrenatural depende de un contacto físico - espiritual (= "místico") con la humanidad de Cristo.

Ambas "humanidades" son los centros de dos distintas solidaridades universales.

Si, pues, la razón formal de la universalidad de la humanidad de Cristo es su gracia capital, ¿cuál será el título que le da derecho a esta gracia?

El Aquinate propone tres (III, q. 7, a. 1):

1)—la unión de su alma con el Verbo;

2)—la nobleza y perfección de su humanidad;

3)—su relación de mediador con el linaje humano.

La razón fundamental, empero, por la cual "*necesse est* ponere in Christo gratiam habitualem", es la primera.

Garrigou – Lagrange, comentando a Santo Tomás, dice que la gracia creada de Cristo (= su gracia capital) "est proprietas *saltem* moralis unionis hypostaticae. (Christus) illam habuit ut *connaturaliter* attingeret Deum auctorem gratiae" (55).

M. De la Taille va más allá y afirma que la gracia habitual (= capital) de Cristo le es debida por una exigencia *física* de su unión hipostática: "Gratia sanctificans debetur *debito physico* humanitati Christi... Nam creata unionis ad Verbum gratia inmediate contingit substantiam humanitatis assumptae, tanquam quaedam eius habitudo ad "Esse" personale Verbi (III, q. 2.ª, a. 7), qui est actus purus essendi; per quem actuatur etiam natura humana, secundum obedientialem suam potentiam (III, q. 17, a. 2), quantum ad hoc ut sit; nec tamen ad hoc ut sit increata, quod repugnat; sed ut, manens quidem creata, existat tamen non (sicut nostra) naturali modo, sed divinitus et supernaturaliter. Actuatio enim naturae humanae per "Esse" divinum, neque est "Esse" divinum *quo* est humana natura: siquidem tale "Esse" est aeternum, incepit autem in tempore actuatio illa (cfr. III, q. "de unione Verbi incarn." a. 4 c.); neque est ipsa natura secundum se spectata, siquidem posset esse eadem natura sine tali actuatione.

Actuatio igitur illa est, praeter et supra talem naturam, aliquid creatum et supernaturale: communicatio

(55) Garrigou - Lagrange: "De Christo Salvatore" — p. 189.

scilicet divini "Esse" ad naturam humanam, vel vicissim, unio naturae humanae ad "Esse" Verbi.

Quae cum talis sit actuatio naturae humanae quoad "esse", debet proportionaliter se habere actuatio eius quoad "operari": actuatio enim entis quoad "esse" regulat *connaturaliter* actuationem agentis quoad "operari": pro quanto inter unam et alteram datur proportio et medii ad finem et causae ad effectum... Ergo gratia unionis importat *connaturaliter* gratiam habitualem (= capitalem)" (56).

Esta explicación del De la Taille nos parece penetre más a fondo el pensamiento del Doctor de Aquino, para quien la unión hipostática es la raíz y la razón última y única de todas las perfecciones de Cristo.

Según ésto, para que la universalidad de la humanidad de Cristo sea real basta el sólo decreto de la encarnación. Puesta la encarnación de un Dios, su humanidad *debe ser principio* de toda la vida sobrenatural entre los hombres. En efecto se trataría de una humanidad "plena de perfección", y "major perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis" (I, q. 103, a. 6 c.).

A la realidad de un Hombre - Dios se sigue *necesariamente* la realidad de un Cuerpo Místico; ya que ese Hombre - Dios tiene una naturaleza humana que necesita físicamente la gracia creada, que, por alcanzar en El su plenitud, debe ser también capital. "Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius". (III, q. 7, a. 1 c.).

La gracia capital es, pues, algo debido a Cristo al ser actuado por una Persona infinita. No que la humanidad santa de Cristo sea un complemento físico de la divinidad, ni que la divinidad sea el sujeto propio de la gracia creada por tener con ella relaciones físicas (cfr.

---

(56) M. De La Taille: "Mysterium Fidei" — pp. 514 - 515. ed. 1931.

E. Hugon —"Tract. Theol."— vol. II.º, p. 419), lo cual sería evidentemente erróneo; sino que la humanidad de Cristo por tener una existencia infinita necesita "connaturaliter" una elevación especialísima al orden divino, no para que en él exista increada, sino para que en él exista como creatura sustentada por el mismo Ser infinito de Dios y para que pueda obrar en él, así como en él existe.

Esta elevación especialísima al orden divino es la razón formal de la universalidad de la humanidad de Cristo, ya que por esta gracia creada "alios ad participationem suae perfectionis inducit" (III, q. 7 a. 4, ad 3); "sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios" (q. 7, a. 9 c.); "secundum propositum Dei... gratia confertur animae Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura" (q. 7, a. 11 c.).

La gracia capital de Cristo es, sí, un ente finito según su esencia, pero "sub ratione gratiae" es moralmente infinita, sea intensiva como extensivamente, en cuanto tiene "quidquid pertinet ad rationem gratiae" y concurre con el Ser personal del Verbo a la producción de actos de valor intrínsecamente infinito.

Es el apogeo de la gracia creada, la cual es específicamente igual para todos los hombres, como es específicamente igual para todos la naturaleza humana que reciben de Adán.

Hay una sola especie de gracia habitual: la inmediata participación formal y física de la Naturaleza divina, esto es, de la Deidad como es en sí misma o de la vida íntima y exclusiva de Dios. Esta vida es única en una Naturaleza en tres Personas. Pues, la participación que puedan tener los hombres a ella, será también única, o sea, de una misma especie, aunque admita una armónica diferencia de grados.

El "principio" de esta participación sobrenatural es la humanidad de Cristo, llena de gracia.

Después de la caída de Adán, no se concibe ninguna gracia sin Cristo.

Por eso podemos afirmar que así como no existe ningún hombre que no sea adamítico, así no existe ningún justo que no sea cristiano.

Nuestra naturaleza concreta no es formalmente participación de la vida de Adán, pero sin embargo es real sólo porque se deriva de Adán. La unión con Adán es indispensable para existir como hombre en la Economía presente. El mismo Dios para poder ser hombre tuvo que unirse con Adán por medio de una mujer. La inserción en la realidad de la vida humana depende de un contacto físico con el principio original de dicha naturaleza.

Lo mismo pasa con la vida sobrenatural en Cristo. La gracia santificante (que es la raíz de esta vida sobrenatural) no es formalmente participación de la vida de Cristo, sino de Dios. Sin embargo no se da ninguna gracia santificante real que no se derive de Cristo. La unión con Cristo es indispensable para existir en el orden sobrenatural, en la Economía de la Redención. La inserción en la realidad de la Gracia depende de un contacto espiritual místico con el principio universal de la vida divina entre los hombres caídos.

Si Adán es el "principio" de la naturaleza humana; Cristo es el "principio" de la sobrenaturaleza divina: (Christo) conferebatur gratia tanquam *cuidam universali principio* in genere habentium gratiam". (III, q. 7, a. 9 c.; cfr. también a. 11 c.).

La humanidad de Adán es centro de solidaridad natural.

La humanidad de Cristo es centro de solidaridad mística.

Una dificultad.

Pero hay una dificultad.

Adán fué el "*primer*" hombre, por lo tanto entendemos que haya podido ser "principio" de todos los demás.

Cristo no es el "primer" hombre, ni el "*primer*" justo, y sin embargo es "principio" de todos los justos.

Es cierto que el término "principio" de por sí significa sólo "origen", prescindiendo de la circunstancia de la prioridad temporal (I, q. 33, a. 1, ad 3), pero sin embargo parece que no pueda haber un "principio" que sea posterior al principiado en el orden temporal, a lo sumo podrá haber contemporaneidad o, como en la Trinidad, coeternidad.

¿Cómo puede la vertiente estar situada en el valle, mientras su torrente corre voluptuoso entre los peñascos de la altura?

Consideremos con más atención las cosas, empezando por el decreto divino de la elevación de la Humanidad caída a la vida de la Trinidad.

"Cristo es el *primero* en el orden de la Gracia. Entre su gracia y la de los hombres hay un orden de prioridad, distinto del de causalidad. Es verdad que nuestra gracia depende de la suya. Pero también lo es que la suya, la que le compete como hombre, fué decretada lógicamente *antes* que fuera decretada la nuestra, pues la nuestra fué decretada como consecuencia de la Redención y para ello fué necesario decretar la existencia del Redentor, y la habilitación del mismo para redimir, habilitación que no se explica sin la gracia santificante que le adorna, pues la "gratia unionis" no se ordenaba a obrar sino a ser solamente (III, q. 7, a. 1, ad 2).

Por eso San Pablo dice que El es el primogénito de toda creatura" (57).

"Sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, *ut per Jesum Christum compleretur*. Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo, secundum quem est complendum in tempore...

(Unde) si Christus non fuisset incarnandus, Deus praeordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia praeordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc *praeordinavit ut esset nostrae salutis causa*". (III, q. 24, a. 4 c. y ad 3).

Mas es menester además volver a considerar qué entiende Santo Tomás por "principio".

"Principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit *quocumque modo*, dicimus esse principium". (I, q. 33, a. 1 c.).

"Principium communius est quam causa". (ad 1).

De por sí la voz "principio" no implica necesariamente la noción de causalidad, pero tampoco necesariamente la excluye; sólo prescinde de ella. Por eso podemos concebir nosotros un principio que no sea causa, aunque afirmemos que toda causa es también principio.

Ahora bien: consideremos a Cristo como "principio" de la Gracia, sin preocuparnos de si es al mismo tiempo su causa eficiente o no.

Veamos cuál es, según el Angélico, el procedimiento genético de la gracia en el hombre caído.

"Gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est, in novo esse constituuntur ex nihilo, id est, *non ex meritis*, secundum illud Eph. II, 10 — Creati in Christo Jesu in operibus bonis". (I - II, q. 110, a. 2, ad 3).

Es, la Gracia, un accidente, una cualidad de por sí

---

(57) E. Sauras: El constitutivo del Cuerpo Místico" — p. 246. Ciencia Tomista — 1944.

permanente, regalada por Dios a una creatura racional *en orden a la vida eterna.*

"Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non inmediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit, et est sicut *dispositio quae est respectu gloriae,* quae est gratia consummata". (De Verit. q. 27, a. 2, ad 7). Es una participación real y física, y no solamente moral y metafórica, de la Naturaleza divina. Es algo absolutamente sobrenatural que coloca la creatura en la atmósfera de la Deidad, donde vive *formalmente, aunque analógicamente,* la misma vida de Dios: "(homo enim) per naturam animae participat *secundum quandam similitudinem* naturam divinam per quandam regenerationem, sive recreationem". (I - II, q. 110, a. 4 c.).

La visión beatífica es la consumación perfectiva de este don: "gloria est gratia consummata".

Esta gracia es nuestra sobrenaturaleza. Llegamos a poseerla por medio de una acción engendradora (= "regeneratio"), que al revestirnos de esta segunda naturaleza nos hace juntamente hijos de Dios, así como la humanidad que recibimos de Adán nos hace sus descendientes.

Cabe subrayar que por la gracia llegamos a ser hijos de Dios y no de Cristo, porque participamos directamente de la Naturaleza divina de la Trinidad y no de la humanidad divinizada de Cristo.

Adán y Cristo son entrambos nuestros engendradores. Sin embargo decimos que Adán es nuestro "padre" y Cristo nuestro "hermano", porque al nacer participamos de la naturaleza humana común sembrada en Adán, mientras que al renacer participamos de la Naturaleza divina exclusiva de la Trinidad por medio de la humanidad de Cristo. Son, pues, Adán y Cristo entrambos nuestros "principios", pero analógicamente y no unívocamente.

Cristo es "primero" no propiamente en orden de tiempo, sino de perfección; es "principio" universal, no como una semilla que físicamente contiene en germen

todo el árbol, sino como una causa ejemplar excelente y una causa meritoria universal.

Pero hay más. Cristo está en todo hombre divinizado, según aquello del Apóstol "Christus in nobis" y "nos in Christo"; "Ego sum vita" (58); "qui manducat... in me manet et ego in eo" (59), donde Cristo usa la misma frase con la que expresa la inmanencia íntima de El en el Padre: "Pater in me et Ego in Patre": frase con la que se explica el hecho de la circuminsesión.

Cristo es íntimo al cristiano como la savia de la vid a los sarmientos. La savia de la cepa se comunica de tal manera a todos sus retoños como para poder afirmar la inmanencia de algo de la cepa en ellos.

La gracia de Cristo, por ser capital, debe estar de alguna manera en todos los miembros "influens sensus et motus". Por eso su pleno desarrollo se realiza en todo el Género humano colocado en el orden sobrenatural, es decir, en la Iglesia, "quae est corpus (Christi) et *plenitudo* eius, qui *omnia in omnibus adimpletur*".

"Quaerenti enim cur in corpore naturali sint tot membra, scilicet manus, pedes, os et huiusmodi, respondetur hoc esse ideo, ut deserviant diversis operibus animae, quorum ipsa potest esse causa, *principium*, et quae sunt *virtute in ipsa*. Nam corpus est factum propter animam, et non e converso. Unde secundum hoc corpus naturale est quaedam *plenitudo* animae. Nisi enim essent membra cum corpore completa, non posset anima suas operationes plene exercere.

Similiter itaque est hoc de Christo et de Ecclesia. Et quia Ecclesia est instituta propter Christum, dicitur quod Ecclesia est plenitudo eius, scilicet Christi, id est, ut *omnia, quae virtute sunt in Christo*, quasi quodam modo in membris ipsius Ecclesiae impleantur, dum scilicet omnes sensus spirituales, et dona, et quidquid potest esse

(58) Joan. XIV, 6.
(59) Joan. VI, 57.

in Ecclesia, quae omnia superabundanter sunt in Christo, ab ipso deriventur in membra Ecclesiae et *perficiantur* in eis". (In Eph. I, lect. 8).

Por eso se puede llamar a Cristo, vida del alma. Por eso el gran Apóstol gritaba que no era él quien vivía, sino Cristo en él.

La divinización del hombre, aunque consista en una participación física de la Naturaleza de la Trinidad, es también y necesariamente unión con Cristo, de tal modo que si no existiera Cristo en la Economía del pecado tampoco existiría la gracia.

Somos participantes de la Deidad sólo por nuestra solidaridad con Cristo. "El individuo no se salva sino en cuanto se une a Cristo.

Por eso, en el plano actual, la gracia santificante no sólo viene toda de Cristo, sino que su efecto inmediato es unir el individuo a Cristo y por Cristo a Dios" (60).

"A Deo facta est salus hominum per gratiam Christi" (I - II, q. 98, a. 2 c.) de cuius plenitudine nos omnes accepimus.

¿Querrá ésto decir que toda gracia debe haber estado en Cristo antes que en nosotros, como la gota de agua que vemos deslizarse en el río ha estado antes en la vertiente?

Si fuera materialmente así, por cierto que la gracia de los antiguos Patriarcas no podría ser gracia de Cristo.

No hace falta, para ser cristiano, existir *después* de Cristo.

Cristo es "principio" universal sin ser estrictamente el "primero", porque la solidaridad mística, que auna los justos en El, se inicia por un contacto espiritual de todas las personas que creen en su redención: la fe.

La fe para ser actual no necesita nutrirse de un objeto ya existente, sino de un objeto real, aunque sólo

---

(60) J. M. Restrepo: "Cristo como Cabeza del Cuerpo Místico Rev. Univ. pp. 10 - 11 — 1940.

futuro: . . . "in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum *per mysterium Christi*". (I - II, q. 113, a. 4, ad 3). "Virtus passionis Christi *copulatur nobis* per fidem . . ., per actum animae . . . Nihil autem prohibet id quod est *posterius tempore*, antequam sit, *movere*, secundum quod praecedit in actu animae" . . . (III, q. 62, a. 6 c.).

Sólo cuando se trata de influjo *físico* es preciso que preexista el "principio". Por el contrario es propio del "principio" moral el de que obre en cuanto conocido y no en cuanto actualmente existente.

Y así regaló Dios la gracia a los justos del Antiguo Testamento, por su fe en los futuros méritos de Cristo.

¿Era, pues, para ellos la humanidad de Cristo sólo "principio" moral?

Si así fuera se derrumbaría gran parte de nuestra tesis.

Examinemos con atención el problema en la integridad de su realidad. Vemos que Cristo es también *"principio físico"* de los justos del Antiguo Testamento. Es, por ende, de alguna manera "primero" en el orden cronológico de las gracias.

"Si nosotros queremos conocer bien la naturaleza del germen contenido en la bellota, es menester estudiarla en su estado perfecto en la encina ya totalmente desarrollada. Así mismo, si queremos conocer qué es la vida de la gracia, es preciso contemplarla en su desarrollo supremo, en la gloria, que es su consumación" (61).

Si queremos entender con más claridad por qué toda gracia es cristiana, y por qué debe en parte depender *físicamente* de Cristo, mucho nos ayudará el considerar su estado de perfecto desarrollo en la visión beatífica de la gloria.

---

(61) Garrigou - Lagrange: "Perfection chrétienne et contemplation". c. III.

El desarrollo total de la gracia es propio de los comprensores.

La gracia santificante para el hombre viador no es sino "inchoatio vitae aeternae", "praelibatio vitae aeternae", "crepusculum gloriae", y la posee sólo en orden a la gloria: "sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est *gratia consummata*". — "Gratia Spiritus Sancti . . . etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem". (I - II, q. 114, a. 3, ad 3).

Nuestra participación física y formal de la Naturaleza divina tiene dos estadios: uno de preparación constructiva, el otro de perfección beatificante.

"Semper autem inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius" (I - II, q. 1, a. 6 c.; cfr. III, q. 7, a. 2, ad 1).

Pues, los verdaderos y perfectos hombres divinizados son sólo los comprensores, porque poseen la sobrenaturaleza con el mismo desarrollo perfectivo de la naturaleza, a saber, en una forma inamisible; viven la vida de Dios con la perfección de sus capacidades y con la tranquila intensidad de quien ha sido dado a luz pletórico de vida.

Los viadores viven, sí, pero como en el seno de una madre, viven una vida imperfecta y precaria, y pueden morir antes del parto.

Pues bien, si la Gracia integral es la del comprensor, no hay duda de que Cristo ha sido el *primero* en tenerla, así como ha sido Adán el "primero" en tener la naturaleza humana. Cristo, en efecto, fué comprensor desde el primer instante de su concepción (cfr. III, q. 34, especialmente el a. 4). Ningún otro hombre lo fué sino después de Su pasión y muerte, pues "sancti Patres detinebantur in inferno, quod eis ad vitam gloriae propter peccatum primi parentis aditus non patebat. Et sic Christus descendens ad inferos, sanctos Patres ab inferis liberavit" (III, q. 52, a. 5 c.). En efecto, "alicuius fides vel justitia

non sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanae naturae; quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum celeste, adipiscendo scilicet beatitudinem aeternam, quae consistit in plena Dei fruitione". (III, q. 49, a. 5, ad 1; cfr. in Hebr. IX, lect. 2).

Y los ángeles que fueron comprensores antes que Cristo, no tienen la gracia de Cristo y no están unidos a El sino sólo secundariamente, pues Cristo influye en ellos nada más que la gracia accidental. (Cfr. De Verit. q. 29, a. 7, ad 5; in III Sent. d. 13, q. 2, a. 3, q. 1; S. Theol. III, q. 7, a. 11; q. 59, a. 6).

Más.

Si quisiéramos considerar la gracia en todas sus consecuencias, no sólo es Cristo el "primero" sino el único hombre que (con su santa Madre) la posee integralmente también en el cuerpo..., "sicut ea quae praecesserunt Christi adventum fuerunt praeparatio ad Christum, ita gratia est *dispositio ad gloriam*. Et ideo ea quae sunt gloriae, sive quantum ad animam (sicut perfecta Dei fruitio), sive quantum ad corpus (sicut resurrectio gloriosa), *prius tempore* debuerunt esse in Christo..." (III, q. 53, a. 3, ad 3).

Si es cierto que ha habido hombres que han tenido la gracia antes de Cristo (y convenía que los hubiera: III, q. 53, a. 3, ad 3), es cierto también que esa gracia era de Cristo porque a El se ordenaba en cuanto autor de la gloria abriendo las puertas del cielo (III, q. 49, a. 4 y 5): "ultima consummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus eius dicitur "tempus plenitudinis". (II - II, q. 1, a. 7, ad 4).

Cristo, pues, es el "principio" universal de la gracia aunque no sea *estrictamente* el "primer" hombre que la haya tenido.

Pero, si bien en el Antiguo Testamento la gracia no procedía físicamente de El, se ordenaba sin embargo real-

mente a El y no conseguía su desarrollo necesario sino *físicamente* por El.

De su plenitud han recibido todos, ya que de nada les habría servido a los Patriarcas la gracia, si, por una hipótesis irreal, Cristo no hubiera aparecido en la historia.

Pues, el de que haya habido cristianos antes de Cristo, en lugar de ser una dificultad, es, por una paradoja divina, la confirmación apodíctica de que Cristo es "principio" universal de la gracia, y, por ende, centro de solidaridad mística.

Concluyendo.

Cristo, por derecho nativo inalienable es el Jefe de la Humanidad.

Su naturaleza humana al ser asumida por la infinita subsistencia del Verbo recibió la plenitud de la gracia creada. Todo lo que pertenece "ad rationem gratiae" está en la naturaleza humana de Cristo, que es el centro y el foco propulsor de ella (I - II, q. 108, a. 1 c.). No se puede concebir en el orden de la gracia algo más grande que la humanidad de Cristo.

Ahora bien, la gracia es una forma de solidaridad sobrenatural: capacita al individuo racional para participar en la vida espiritual de Dios, en la contemplación de la verdad y en la unificación del amor.

Pero, puesto el pecado original como esfuerzo pseudo-racional de superación individual y como atentado criminal a la vida mística de la unidad sobrenatural, no se puede concebir ya esta capacidad de dinamismo divino en el hombre sino por medio de Cristo.

La encarnación del Verbo es necesaria para restablecer "melius et convenientius" la unidad deshecha, en la plena participación de la Divinidad (III, q. 1, a. 2 c.).

Puesta la realidad histórica de Cristo, no puede existir, según el Doctor de Aquino, una gracia que no sea cristiana. Pues, Cristo tiene "quidquid pertinet ad rationem gratiae", y el orden natural de las cosas instituído directamente por Dios exige que "quaelibet causa primo operentur in id quod est sibi propinquius, et *per illud* operetur in alia magis remota" (III, q. 56, a. 1 c.).

Por eso queda constituída la humanidad de Cristo centro de toda solidaridad mística: "habet quidquid pertinet ad rationem gratiae" (III, q. 7, a. 11 c.); "habet gratiam et in *maxima* excellentia qua potest haberi, et in *maxima* extensione *ad omnes* gratiae effectus" (III, q. 10 c.).

Y puesto que la encarnación de una persona divina exige necesariamente la plenitud de la gracia en la naturaleza asumida, se seguirá como consecuencia intrínseca natural que la humanidad de la Persona encarnada es el "principio" universal de la gracia.

Por lo tanto, según Santo Tomás, en cualquiera encarnación existiría el Cuerpo Místico, cuya cabeza es la Persona divina encarnada.

Si Adán no hubiera pecado, no existiría ningún Cuerpo Místico porque no habría encarnación. Pero, de haber encarnación, aun prescindiendo del pecado de Adán, habría Cuerpo Místico, porque la capitalidad del Hombre-Dios no depende de un decreto especial de la Trinidad, sino que directa e intrínsecamente de la unión hipostática que exige la plenitud absoluta de la gracia.

Por eso podemos afirmar que el Cuerpo Místico es de por sí la encarnación extendida, en cuanto es factible, a todos los hombres; es la humanidad del Hombre-Dios, que atrae a sí a todas las naturalezas humanas individuales para hacerlas vivir la vida de Dios. Esta humanidad llega a ser así no sólo universal, sino que, en cierto cual modo, infinita, porque la gracia que la embellece no tiene límites en su capacidad intrínseca de influjo "quia non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiae pertinet... sed sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura" (III, q. 7, a. 11). En vista de este "principio" universal de gratificación, la Humanidad toda puede merecer, en cuanto que está en El incluída místicamente.

En Adán la Humanidad toda *pecó* "naturalmente".

En Cristo la Humanidad toda *mereció* "místicamen-

te": "Christo (enim) data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput . . . et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, *sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum*". (III, q. 48, a. 1 c.).

Aparece así "el vínculo que relaciona la doctrina del mérito a la del Cuerpo Místico. Es tan íntimo el vínculo entre el Cuerpo Místico y el mérito que éste no existe ni puede existir fuera de aquel.

Ningún mérito sin la gracia: "nullum meritum potest esse nisi ex gratia" (I - II, q. 112, a. 2, ad 2; q. 114, a. 2). Y poco antes afirma Santo Tomás: — ninguna gracia fuera de la unión con Cristo - Cabeza, fuente única y universal de la gracia. La conclusión brota espontánea: ningún mérito sin la incorporación a Cristo" (62).

La humanidad de Cristo es, pues, en el orden sobrenatural lo que es la humanidad de Adán en el natural: principio y centro de solidaridad.

---

(62) Anger: "Doctrine du corps mystique". p. 110. París, 1929.

El contacto con la humanidad de Cristo, principio de solidaridad mística.

Cuando anteriormente consideramos la solidaridad "natural" de todos los hombres, no hacían falta muchas páginas a fin de estudiar y demostrar la necesidad de un contacto físico - corporal con la naturaleza concreta de Adán para pertenecer realmente al Cuerpo Natural de la Humanidad.

Era algo bastante claro.

Debemos subrayar, sin embargo, que se trataba directamente de contacto de naturalezas y sólo secundariamente de personas, y el contacto era indirecto y no directo, como el que vamos a estudiar.

Al considerar ahora la solidaridad mística y nuestro contacto con la humanidad de Cristo, nos encontramos frente a un problema asaz distinto. Se trata directamente de contacto de personas y sólo secundariamente de naturalezas . . . : "peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. *Christus vero converso ordine prius reparat id quod personae est,* et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est". (III, q. 69, a. 3, ad 3).

Si se trata, ante todo, de un contacto de personas, es preciso que tenga como efecto una comunión consciente y espiritual de mentes y corazones, pues el intelecto y la voluntad son las facultades con las que obra una persona.

Contacto espiritual.

Esta comunión consciente es un contacto *espiritual* entre Cristo y los hombres.

Como hemos visto, Cristo es el representante de todos los hombres, no sólo en virtud de su humanidad que es de alguna manera universal, sino también por su oficio de Jefe de la Humanidad.

Por representar a individuos racionales, a personas humanas, su solidaridad debe ser también consciente, fundada en una unidad espiritual que es fruto de los actos de la inteligencia y de la voluntad.

Es necesario que el alma de Cristo haya tenido conciencia de su unión con el Verbo y consiguientemente haya contemplado al Verbo con la ciencia de visión; que haya además conocido todo lo real, lo presente, lo pasado y lo futuro, y no sólo con un conocimiento abstracto y universal, sino concreto y particular: es preciso que haya visto en el Verbo todos los singulares *"quae quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus; et sic dicendum est quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia"*. (III, q. 10, a. 2).

Su ciencia perfecta y siempre actual abrazó, pues, a todos los hombres de todas las épocas, con cada una de sus acciones y pensamientos.

El mundo todo y cada una de sus partes, los hombres con cada una de sus acciones estuvieron siempre presentes a la mente de Cristo, y por ende Cristo llevó el Universo y toda la Humanidad en su inteligencia. El Sacerdote - Jefe, por un contacto espiritual de su inteligencia, representó ante Dios el linaje humano de una manera

peculiar, conteniéndolo en sí "intentionaliter". (Cfr. "Hocedez" — art. cit., p. 397).

"Para contraer la deuda en Adán, la Humanidad no necesitó que Adán obrara consciente de la representación de los descendientes: bastó la solidaridad establecida por Dios entre Adán y la Humanidad.

Cristo empero obró por consciente representación, en nombre de la Humanidad y elevó así por su voluntad, su obra de redención a la más alta y más completa solidaridad de satisfacción" (63).

A la ciencia, perfección de su facultad intelectiva, correspondía en Cristo el amor, perfección de su voluntad (III, q. 7, a. 9 y 10).

Por su conocimiento universal y profundo en el Verbo, conociendo la voluntad del Padre y sabiendo perfectamente las relaciones que existían entre El y la Humanidad y que toda la razón de su existencia era la redención satisfactoria, que El era el Jefe - Salvador, el Sacerdote-Hostia del linaje humano, no podía no ratificar con un acto de su voluntad, el don que el Padre hacía de El y el decreto eterno que lo establecía primogénito. No podía no querer todo lo que El era por su propia constitución.

Amaba, pues, y según toda la capacidad que le permitía su ciencia perfecta, a todos los hombres y a cada uno de ellos en su individualidad más íntima: "dilexit *me et* tradidit semetipsum *pro me*" (64).

Por eso se afirma comunmente que el misterio de la redención es un misterio de amor: "Christus *ex caritate* et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis". (III, q. 48, a. 2).

Ahora bien: el amor hace que las personas que se aman, no sean más, *espiritualmente* hablando, que una sola persona.

---

(63) F. Jürgensmeier: "Il Corpo Mistico". p. 33. Brescia, 1942.
(64) Gal. II, 20. Cfr. Eph. V, 2; 25.

Cristo y la Humanidad forman, en este primer estadio de la redención, una persona moral. "Cum aliquis amat aliquem amore amicitiae vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi: et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse". (I - II, q. 28, a. 1 c.).

"In amore amicitiae *amans est in amato,* in quantum reputat bona vel mala amici sui sicut sua, et voluntatem amici sicut suam . . .; inquantum autem ex converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic *amatum est in amante*". (I - II, q. 28, a. 2 c.).

Bajo la influencia de este amor, Cristo ha unido su suerte a la de los hombres haciendo suyo todo lo que era de ellos, menos la *culpa* del pecado.

Ninguna voluntad hay que tenga o pueda tener una capacidad unificadora más aglutinante que la de Cristo, pues es sustentada por el infinito poder del Ser del Verbo que la constituye la más perfecta entre las voluntades creadas, la más poderosa y eficiente.

Por eso Jesucristo pudo satisfacer vicariamente por todo el Género humano, no con un acto de simple substitución, sino por un acto de solidaridad. "Poena quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu poenae, *esse unum secundum voluntatem unione amoris,* inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat". (I - II, q. 87, a. 7).

Donde el "pro alio" no puede indicar simple substitución, sino solidaridad por lo menos en el orden moral, pues poco antes ha afirmado que son "*unum, unione amoris*".

Esta unidad espiritual de amor, tiene su fundamento físico - natural en la solidaridad de naturaleza, y su apogeo en la unidad físico - espiritual de la solidaridad mística de la Gracia.

—Así como Cristo tiene un contacto *espiritual* con nosotros, así también nosotros lo tenemos con El.

Este contacto espiritual con Cristo se efectúa principalmente por medio de la fe.

"Fides enim est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis" (II - II, q. 4, a. 1 c.). "Prima conversio in Deum fit per fidem" (I - II, q. 113, a. 4 c. y ad 3). "Nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam" (I - II, q. 106, a. 1, ad 3). "Sicut per animam vivit corpus, ita anima per Deum. Unde sicut per illud per quod primo unitur anima corpori vivit corpus, ita per id per quod primo unitur Deus animae, vivit anima, hoc autem est fides, quia fides est primum in vita spirituali". (In Hebr. IX, lect. 4). "Sicut nullus moritur, nisi per peccatum Adae: ita nullus justificatur, nisi per justitiam Christi, quae quidem est per fidem ipsius, secundum illud quod supra dictum est: —Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes, qui credunt in eum—.

In eum autem crediderunt homines, non solum qui sunt post eius incarnationem, sed etiam qui eius incarnationem praecesserunt. Sicut enim nos credimus eum natum et passum, ita ipsi crediderunt nasciturum et passurum. Unde eadem est fides nostra et eorum". (In Rom. c. V.º, 19 lect. 5).

La fe es el primer contacto espiritual con Cristo, es el primer paso en el camino que lleva a la gracia. "Nada podemos hacer sin ella; viene a ser la primera piedra sobre la que se apoyan todos los actos saludables; es la raíz viva y sólida de la que brota y recibe su fuerza cuanto es preciso para adquirir la gracia" (65).

No pretendemos evidentemente considerar la fe como única preparación para la justificación; decimos sin embargo que las otras disposiciones (el temor saludable,

---

(65) Scheeben: "Las maravillas de la Gracia" — p. 369, 2.ª ed. B. Aires, 1944.

la esperanza, el arrepentimiento), están ya en cierto modo contenidas en la fe, brotan de ella y únicamente por ella influyen eficazmente en la adquisición de la gracia (66).

Pues, la fe es un acto personàl de una facultad espiritual concreta. Tendrá así como efecto una unión espiritual de personas.

Cada una de estas personas pertenecía ya "naturalmente" a Cristo por ser persona humana y por ser pecadora. Pero esta pertenencia debe transformarse en unión consciente, fundándose en la unidad espiritual, fruto de los actos de la inteligencia y de la voluntad.

Cada hombre debe tener inicialmente con Cristo la unión espiritual de la fe y del amor. De una fe que mira a la humanidad - hostia de Cristo como el único medio de salvación: "illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et *passionis* Christi". (II - II, q. 2 a. 7 c.; cfr. q. 1, a. 8 c).

Sin esta fe en Cristo no es posible ningún contacto espiritual con El, y por ende no hay salvación: "si qui salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris", (II - II, q. 2, a. 7, ad 3). "Sine fide passionis Christi nunquam potuit esse salus" (III, q. 73, a. 5 c.).

Es cierto que la iniciativa en la producción de esta fe la tiene el mismo Cristo, pues toda gracia actual de El se deriva, pero es algo netamente personal de cada uno, algo que aglutina espiritualmente al creyente con Cristo: "actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem" (II - II, q. 1, a. 2, ad 2).

A la fe sigue el amor. La fe es la condición indispensable de la caridad. Nuestros afectos humanos tienden

---

(66) Scheeben: "Las maravillas de la Gracia" — p. 375, 2.ª ed. B. Aires, 1944.

hacia los que amamos, en cuanto los conocemos y los juzgamos dignos de nuestro cariño.

El alimento de la caridad es la fe, luz reveladora y penetrante de la amabilidad de Cristo, que nos hace conocer las manifestaciones de la bondad divina: "non potest in aliquid motus appetitus tendere vel sperando vel *amando*, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per *fidem* autem apprehendit intellectus ea quae sperat et amat". (I - II, q. 62, a. 4).

Y aunque el conocimiento de la fe sea muy imperfecto por estar sumergido en la obscuridad, sin embargo, puesto que su testimonio es infalible y granítico, el amor que de ella se deriva no conoce las riberas de una limitación obligada ni la imposibilidad del crecimiento. En efecto, según lo afirma Santo Tomás, durante nuestra vida en la tierra, el amor de Dios es superior al conocimiento del mismo. (I, q. 82, a. 3 c.). Pues el amor nos levanta hacia El y nos hace amar en El mismo cosas que no podemos conocer de manera muy precisa. "El amor, a pesar del conocimiento incompleto de la amabilidad que lo atrae, puede ser total. Se puede amar sin conocer completa y detalladamente las cualidades del ser amado, basta saber que existen sin necesidad de llegar a profundizar este conocimiento. En cuanto nos damos cuenta de la amabilidad de un objeto podemos amarlo, aun cuando no lo conozcamos sino en forma global o en sus efectos o por los testimonios que nos dan de sus cualidades" (67).

Pues, este amor es una fuerza de unión y de identificación espiritual.

Pero de una unión e identificación espiritual que no se queda sólo en el campo moral, sino que *transciende al orden físico sobrenatural* para colocar a cada amante en la unidad mística del Cristo total.

Decimos que transciende al orden físico sobrenatu-

---

(67) H. D. Noble: "La amistad divina". p. 37. B. Aires, 1944.

ral porque no se queda en la unión moral (aunque real) de inteligencias y voluntades.

El conocimiento y el amor, la unión espiritual de distintas personas, son posibles sin ninguna mutación intrínseca de parte nuestra.

Mientras que en la unidad mística del Cristo total los hombres sufren una mutación física e intrínseca, por la que no son más, ontológicamente hablando, los mismos individuos de antes; una nueva entidad física y espiritual se sobrepone a su ser real, y los constituye nuevos seres en un orden superior.

Si, pues, la unión inicial por la fe y el amor puede estar en el orden moral, lo está sólo inicialmente. Es el camino que nos llevará a la unión físico - espiritual de una realidad ontológica sobrenatural. Séanos lícita una comparación de la vida natural, que, aun siendo imperfecta, ayuda a la intelección de nuestro pensar.

Dos novios se conocen y se aman. Esta recíproca simpatía y comunión de afectos confunde sus espíritus en una unión de corazones que identifica de alguna manera sus personas. Una potencia psicológico - moral unitiva, el amor, los constituye en una unidad moral. Pero no es ese el límite de sus afectos, sino sólo el camino que los llevará al apogeo del amor natural humano, al matrimonio, donde anudarán más estrechamente la comunicación de su cariño en la unión física de los cuerpos: "una caro".

Así todos los cristianos forman con Cristo una unidad que no es tal solamente en el orden moral, sino en el orden físico también, aunque sobrenaturalmente: "una caro mystica".

Se trata siempre, evidentemente, de algo espiritual, no material, pero físico.

Para llegar a esa realidad ontológica se requiere un contacto también físico entre Cristo y los hombres.

Contacto físico-espiritual.

Entre los hombres y Adán había un contacto físico-corporal.

Entre los hombres y Cristo, segundo Adán, debe haber un contacto físico - espiritual.

Entrambos contactos son vitales, es decir, se establecen con relación a la vida.

Cristo es el Adán de la vida espiritual, de la vida sobrenatural.

No buscaremos, pues, entre El y los hombres un contacto vital material. La misma manducación eucarística no es nada más que un contacto físico - espiritual, pues se come a Cristo sacramentalmente y no materialmente. Existe, sí, la unión física entre el que come y lo que es comido, pero la manducación es simbólica ya que la digestión se verifica materialmente sobre las especies de pan y vino; este proceso digestivo material es un símbolo, una señal, de la asimilación real, *física pero espiritual,* que se verifica entre Cristo y quien comulga dignamente.

Sólo una persona humana tuvo contacto vital físico-corporal con la humanidad de Cristo: la Virgen María. Pero fué vital en el sentido que suministró al Verbo la carne humana. Pues bien: por ésto es María la creatura llena de gracia, la persona humana más bella y más santa, la que más íntimamente ha penetrado en la Naturaleza de Dios y que más ardientemente vive la vida de la Trinidad: "Beata Virgo Maria propinquissima Christo fuit *secundum humanitatem,* quia ex ea accepit humanam naturam. *Et ideo prae coeteris* majorem *debuit* a Christo gratiae plenitudinem obtinere". (III, q. 27, a. 5 c.). Y

más aun, por ese contacto físico - corporal llega a ser Madre espiritual de todos los justos, mediadora universal de la Gracia: "ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret". (III, q. 27, a. 5, ad 1).

Todos los demás cristianos deben tener para con la humanidad de Cristo un contacto físico - espiritual, si quieren vivir la Trinidad.

Y ante todo, al decir humanidad de Cristo, la consideramos en cuanto humanidad - hostia, pues los cielos se abrieron por el sacrificio y no por la encarnación. "Si bien es verdad clara para Santo Tomás que Cristo poseía desde su primer instante de vida humana la plenitud de la gracia capital (III, q. 7, a. 9; q. 8, a. 1), y la capacidad y el poder de producir todas las gracias, también es igualmente cierto que las produjo realmente sólo por su pasión, muerte y resurrección: "Christus a principio suae conceptionis meruit nobis salutem aeternam; sed ex parte nostra erant quaedam impedimenta, quibus impediebamur consequi effectum praecedentium meritorum; unde *ad removendum illa impedimenta,* oportuit Christum pati"... (III, q. 48, a. 1, ad 2). O como bien dice M. De La Taille (68): "virtutem quidem influendi gratiam habuit ex jure nativo suae incarnationis plenissimam ex conjunctione humanitatis ad divinitatem. Attamen divina ordinatione factum est ut illam sibi *ex passione* demum haberet *quasi expeditam.* Quare exercitium illius virtutis habendum est ut consequens ad Christi sacrificium". (Cfr. también Billot "De Sacramentis" I.º, p. 224)". [Cfr. Hocedez — art. cit., p. 396].

El contacto físico - espiritual entre Cristo y los hombres tiene directa relación con el sacrificio cruento del Salvador, llegando a ser participación real de su oblación y de su inmolación.

Este contacto se efectúa en vía ordinaria por medio

(68) M. De La Taille: "Mysterium Fidei". p. 23. ed. 1931.

de los sacramentos, en forma perfecta en la Eucaristía y en forma imperfecta en los demás sacramentos, principalmente el Bautismo, que es el primero de todos: "omni baptizato communicatur *passio* Christi ad remedium, *ac si ipse passus et mortuus esset*". (III, q. 69, a. 2 c.).

Estos sacramentos son para el Angélico como la cristalización o la materialización de la fe; son su complemento físico indispensable en la presente Economía. Son, diríamos, la experimentación simbólica de la divinidad, o sea, de la vida sobrenatural restaurada por Cristo, con quien establecen un contacto sacramental (= simbólico, pero real) que es al mismo tiempo físico y espiritual.

Santo Tomás los llama todos "sacramenta *fidei*"; en especial empero usa este término con el Bautismo, porque es el primero.

El Bautismo es el "sacramento de la fe" por antonomasia (69).

Por el Bautismo el hombre tiene un contacto físico-espiritual con Cristo - Hostia. Y este es el nacimiento real al orden sobrenatural; es la participación mística a la vida de Cristo, que lo embellece y lo reviste de un nuevo ser configurándolo realmente al crucificado del Calvario.

Sin un contacto físico con Cristo, ninguna gracia podría florecer en la gloria. "Per passionem Christi aperitur coelum hominibus, sicut per causam *communem* apertionis coelorum. Oportet tamen hanc causam communem apertionis coelorum *singulis applicari*, ad hoc quod

---

(69) Basta leer con atención la "Summa" para quedar convencido de ello (cfr., por ejemplo, III, q. 73, a. 3 ad 3). Por eso nos ha extrañado sobremanera hallar en un trabajo científico reciente la afirmación de que es la Eucaristía el "sacramentum fidei", basándose para ello en una traducción equivocada de un pasaje de Santo Tomás. Ver: "Doctrina sacramental de Santo Tomás", pág. 108 — de F. Cifuentes G. Santiago de Chile, 1947.

coelum introeant; quod quidem fit per Baptismum"... (III, q. 39, a. 5, ad 3). Para que no parezca paradojal nuestra afirmación, citaremos otro pasaje de nuestro Autor, donde con una afirmación sencilla pero categórica desvanece toda duda sobre su exacta manera de pensar: "Passio Christi fuit quasi quaedam causa *universalis* humanae salutis tam vivorum *quam mortuorum.* Causa autem universalis applicatur ad *singulares effectus* per aliquid *speciale.*

Unde sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus *per sacramenta* configurantia nos passioni Christi; ita etiam applicata est *mortuis per descensum Christi ad inferos*"... (III, q. 52, a. 1, ad 2).

¡Hasta los Justos del Antiguo Testamento necesitaron un contacto físico con Cristo para que su gracia floreciera en la gloria!

La afirmación del Aquinate es clara. Nos asombra por su sencillez, pues parece trate de algo obvio e inobjetable.

Pero ¿en qué consiste este contacto físico?

Decimos "físico" para indicar un contacto real entre Cristo y el hombre, en el que la humanidad de Cristo toca realmente cada individuo, produciendo en él, por este contacto, efectos ontológicos de orden sobrenatural. Evidentemente el término "físico" no lo contraponemos a "espiritual"; antes bien el contacto del que hablamos es físico - espiritual.

Mas ¿es ésto posible?

¿Cómo puede la humanidad de Cristo, que está ahora en los cielos, tocar directamente a cada hombre para producir en él la gracia?

¿Cómo pudo esa misma humanidad tocar real y simultáneamente a todos los Justos del Antiguo Testamento cuando bajó con su alma a los infiernos?

La solución la indica el mismo Tomás con precisión: todo eso no sólo es posible sino que es real porque se trata de un contacto *físico no cuantitativo sino virtual.*

La humanidad - hostia de Cristo "habet *spiritualem virtutem* ex divinitate unita" (III, q. 48, a. 6, ad 2), "quae quidem *virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora:* et talis *contactus virtualis* sufficit"... (III, q. 56, a. 1, ad 3).

Para que el contacto sea físico basta que sea virtual y mediato, y no precisamente cuantitativo e inmediato.

Así un instrumento musical hace oír sus melodías por un contacto físico, sin tocar materialmente los oídos de los auditores. Así también el imán toca físicamente el fierro por su virtud de atracción antes de tocarlo cuantitativamente. Y, para no olvidar nuestra comparación preferida, así también Adán toca virtual pero físicamente a cada hombre por la potencia generativa del semen, que ha tenido su primer origen en él.

Sin duda todas estas comparaciones claudican por estar en el campo material y natural, pero siempre nos ayudan a entrever alguna solución en las afirmaciones del divino Tomás. No debemos olvidar, además, cómo contempla el Angélico la humanidad de Cristo. Es el instrumento de la Divinidad.

Esto lo había aprendido el Aquinate de los Padres Griegos y en especial del Damasceno, y con su genio lo aplicó a la causalidad de los sacramentos considerándolos como una prolongación de la humanidad de Cristo.

"Humanitas Christi est sicut *quoddam organum* Divinitatis eius, ut Damascenus dicit" (I - II, q. 112, a. 1, ad 1). Es decir: así como, por ejemplo, el águila contempla los panoramas y clava su vista en el sol por medio de los ojos que son los "órganos vivos" de su facultad visiva, así Dios obra y reparte la sobrenaturaleza entre los humanos por medio del cuerpo y del alma de Jesucristo, que son una naturaleza humana concreta constituída en una especie de "órgano viviente" de la Divinidad.

Por estar unida al Verbo, la humanidad de Cristo participa de alguna manera de su omnipresencia.

Así lo afirma también Garrigou - Lagrange comen-

tando a Santo Tomás: "In hoc non est difficultas, praesertim pro instrumentis *divinae potentiae,* quorum virtutem, omnipotentia ubique praesens subjectis inmutandis praesentem reddit. Insuper superior pars animae Christi de se non est in loco, sic non localiter distat ab animabus nostris; denique anima Christi unitur Deo, et etiam anima nostra quamvis alio modo Deo unitur. Cfr. S. Th. III, q. 48, a. 6, ad 2" (70).

Lo mismo afirma E. Hugon (71): "Es suficiente que el instrumento toque la causa principal y que ésta toque el término de la operación: es cosa muy natural que la acción del instrumento auxiliar, unida y subordinada a la acción del agente principal, le siga, la acompañe, se deje llevar y proyectar por ella sobre el efecto total.

Si la causa principal es *infinita,* no hay más distancias, el contacto del instrumento se puede verificar doquiera, ya que la causa está en todas partes"... "Cuanto a la condición del contacto, hemos ya demostrado que la distancia aquí no se da. Como es la causa principal que lleva y aplica la acción del instrumento sobre su término, basta que el agente principal esté presente en el instrumento y también en el efecto. El Verbo que está unido a la humanidad gloriosa, está presente también en nosotros: El puede pues proyectar sobre nosotros la actividad de ese cuerpo y de esa alma que reinan en el cielo".

Y el ilustre E. Sauras afirma: "Si bien es verdad que el instrumento debe estar *en contacto de supuesto o de virtud* con la materia en la que se realiza el efecto, también lo es que un instrumento *divino* puede prescindir de ello. Y no por un milagro, sino cumpliendo estrictamente las leyes naturales. Partiendo de que en el instrumento hay dos virtudes, propia una y comunicada o instrumental

---

(70) Cfr. Garrigou - Lagrange: "De Christo Salvatore" — página 290.

(71) E. Hugon: "La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel" — p. 109. París, 1907.

otra; y de que la intervención de la primera está en razón inversa de la perfección de la segunda, ya que su oficio es *disponer* para que la instrumental surta efecto, y tanta menor disposición se requerirá cuanto más perfecta sea la virtud a la que allana el camino, porque al ser mayor puede por sí misma vencer más obstáculos; llegamos a la conclusión de que sí la virtud instrumental es divina o perfectísima no necesita que la natural o propia le disponga la materia en que ha de obrar. Y por ende, no es necesario que la virtud propia deje sentir su influjo en tal materia. La comunicada, sí. Y esta es divina, y para lo divino no hay obstáculo de tiempo y lugar. A todo lo cual debe añadirse una nueva consideración, más principal y pertinente al caso, y es que en la *virtud propia del instrumento que es la humanidad de Cristo, hay algo divino también, su gracia habitual.* Por lo que por doble motivo pueden salvarse las distancias y los tiempos" (72).

Estas afirmaciones no entrañan en absoluto como consecuencia lógica la omnipresencia real o ubiquidad de la humanidad de Cristo.

La segunda Persona de la Santísima Trinidad que está en todas partes, puede llevar doquiera la virtud y el poder de la humanidad de Cristo, pero esta virtud y este poder quedan siempre en sí mismos finitos y limitados.

Y séanos lícito concluír estas líneas con las mismas palabras que usa Hugon al terminar su magnífico capítulo sobre la instrumentalidad de la humanidad santa de Cristo (73):

"El plan divino se presenta tan hermoso y la encarnación tan fecunda con esta grandiosa teología de Santo Tomás.

La habitación del Verbo entre nosotros no está re-

---

(72) E. Sauras: "El constitutivo del Cuerpo Místico", pp. 297-322. Ciencia Tomista — 1945 (2.ª parte).

(73) E. Hugon: "La causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel" — pp. 114 - 115.

ducida a un momento de la historia; El visita siempre a los pueblos, y su humanidad vierte todavía sobre ellos la virtud que sana y resucita: "virtus de illo exibat et sanabat omnes". Jesucristo es el gran viajero de los siglos, pasa para salvar a todas las generaciones, y, en su camino al través de las edades, ilumina y calienta todo lo que vive. Todo lo que hay de exquisito en nuestra época nos viene de El.

El ilumina a todo hombre a su llegada a la vida, El hace brillar nuestra primera aurora, El es el sol de nuestra existencia, y, cuando debemos desaparecer de este mundo, El nos muestra las riberas de la eternidad. Después de nuestra partida, El seguirá su marcha hacia siglos nuevos, prolongando su obra vivificadora; y los últimos representantes del Género humano deberán también ellos proclamar que toda curación, toda gracia, todo bienestar se derivan de su humanidad.

Su eficacia no se restringe a la Eucaristía. Es allí, sin duda, donde triunfa su amor . . ., mas el Verbo ha encontrado el secreto de hacer obrar el poder de su humanidad también allá donde no ha llegado su Eucaristía. Hay hombres que no han conocido jamás el Santo - Sacramento, pero que han recibido el Bautismo: la humanidad de Cristo los ha tocado como instrumento de Dios. Hay pueblos que no tienen ni Eucaristía, ni Bautismo, ni sacerdotes: pero no los hay que estén totalmente exentos del influjo del Verbo hecho carne.

Las mismas naciones más degradadas, que viven tumbadas en la ignorancia y en el crimen, son de vez en cuando visitadas por el Hombre - Dios porque, no obstante todo, reciben ilustraciones, fulguraciones sobrenaturales, gracias actuales, y es la actividad instrumental de la humanidad gloriosa que les reparte estos socorros".

Así como yo no gozo de las armonías de una sinfonía genial sino por medio de mis oídos, que son los órganos indispensables de la audición, así también Dios no repar-

te ninguna chispa de vida sobrenatural sino por medio de la humanidad de Cristo, órgano vivo del Verbo hecho carne. Y así como mis oídos necesitan tener un contacto físico, aunque no inmediato, con los instrumentos musicales para percibir su sonido, así también los hombres necesitamos un contacto físico, aunque no cuantitativo, sino tan sólo virtual, con la humanidad - hostia de Cristo para respirar en la atmósfera de la Deidad.

La satisfacción redentora, gesto de solidaridad mística.

La capacidad inagotable de representación que posee la Persona del Verbo encarnado, se concretiza en un acto de obediencia y de amor teándrico, del cual procede la universalidad de los méritos de Cristo. (Cfr. III, q. 48, a. 2).

La jefatura nativa de Jesucristo se cristaliza, en la Economía presente de la Redención, en un sacrificio cruento, por el cual el Sacerdote de los hombres, después de haberse hecho miembro del Cuerpo Natural de la Humanidad y de aglutinarse con nosotros por la solidaridad de naturaleza y de pecado, quiso concentrar en sí mismo por la capacidad omnipotente de su Ser personal y por su misma constitución de hombre perfecto, la penalidad merecida por todos los hombres y así satisfacer solidariamente por ellos.

Es todo el Género humano, son todos los hombres, quienes satisfacen en El a la Trinidad creadora, y El no los sustituye, sino los representa.

Se hizo solidario con todos los hombres en el pecado, para que todos los hombres fueran solidarios con El en la satisfacción: "eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in Ipso" (74).

Esta representación solidaria alcanza a *todos,* aun a los renitentes, si los pudiera haber: "(Christus) est communis *omnium* salvator" (III, q. 4, ad 1); "convenientissimum fuit quod per unum hominem *omnes* alii salvarentur" (III, q. 4, a. 5, ad 3).

---

(74) II Cor. V, 21.

La universalidad del alcance representativo de la humanidad santa de Cristo es, podríamos decir, un axioma en la concepción tomista de la redención.

Jesucristo fué de alguna manera todos los hombres, fué el Género humano. En efecto, "venerat salvare *naturam*" (III, q. 4, a. 6, ad 1); "venerat mundare *omnes*" (ad 2). Su real existencia es patrimonio común de todos los humanos: "est donum *humano generi* datum" (I-II, q. 102, a. 3); "est auctor *humanae* salutis" (I - II, q. 114, a. 6); quiso poseer la solidaridad material de pecado "ad satisfaciendum pro peccato *totius humanae naturae*" (III, q. 14, a. 4, ad 2); "venit in mundum, ut pro peccato *humani generis* satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius (= humani generis) satisfacit, dum poena pro peccato alterius debitam in se suscipit" (III, q. 14, a. 1); Christus *humanum genus* Deo reconciliavit" (III, q. 26, a. 1); "Per passionem Christi aperitur coelum *hominibus* sicut per causam *communem* apertionis coelorum" (III, q. 31, a. 5, ad 3); "Christus satisfecit pro peccato *humani generis*" (III, q. 46, a. 1, ad 3); "Christus voluit *genus humanum* a peccatis liberare non sola potestate, sed etiam justitia" (III, q. 46, a. 6, ad 6); "per passionem Christi liberatum est *genus humanum* non solum a peccato, sed etiam a reatus poenae" (III, q. 52, a. 5).

Y se podrían multiplicar las citas.

Nos interesa hacer resaltar un hecho: el de que en verdad todos los hombres reales participaron en la satisfacción de Cristo.

La forma con que lo hicieron es quizás, inicialmente un deseo natural innato, expresión viva de las ansias de la naturaleza en cada uno de sus individuos. Podríamos decir que es como la reacción, el remordimiento de ese acto adamítico, la retractación espontánea pero ineficaz del pecado cometido por todos en Adán.

Se nos hace arduo expresar con claridad nuestro pensamiento.

"Es cosa cierta, afirma Hugon, que el hombre, tam-

bién después de la caída puede tener un poco de amor para con su Creador . . . Este sentimiento es una necesidad del corazón y un *homenaje espontáneo de la naturaleza* a su Autor. Si se pudo afirmar, después de Tertuliano, que el grito de un *alma naturalmente cristiana* es la exclamación: ¡Dios mío!, se puede repetir con igual verdad que el primer movimiento de un alma *creada por Dios y para Dios,* su primera mirada, es una aspiración hacia su Creador, un acto de amor".

En efecto, si es cierto que el semen es virtud dispositiva para la recepción de una naturaleza netamente humana, también es cierto que esa virtud activa está destinada realmente, en la Economía presente, a disponer para la recepción de una naturaleza revestida de la gracia, ya que el pecado original es *privación* y no carencia de la Justicia.

Si no consigue ese efecto, es por una incapacidad penal, y no por su tendencia real en el orden presente de la creación. Tanto es así que si Adán no hubiera pecado, ese mismo semen habría sido virtud dispositiva para la recepción de una naturaleza íntegra y elevada al orden sobrenatural. La Gracia sigue siendo siempre "accidens naturae speciei . . . divinitus datum toti naturae". Dios no se ha retractado, ni ha cambiado el decreto de su creación. Si el hombre no tiene más este accidente propio de su naturaleza es porque se ha despojado voluntariamente de él en Adán; pero su naturaleza lo reclama positivamente cómo algo propio, aunque gratuito.

Esta tendencia positiva y espontánea de la naturaleza es real en cada uno de sus individuos, produciendo en todos ellos un movimiento inicial hacia Dios, que es como un empuje que encierra implícitamente la voluntad de satisfacción. No pretendemos afirmar que todo hombre satisface en Cristo voluntariamente, así como voluntariamente peca en Adán: no. Hay una gran diferencia en el grado de voluntariedad universal del pecado original y en el deseo natural de satisfacción.

No es de por sí nuestra naturaleza que nos hace satisfacer en Cristo. Es Cristo quien hundiendo su realidad humana en la potencia infinita del Ser personal del Verbo, nos hace a todos solidarios con El, interpretando y elevando las ansias iniciales de la naturaleza de cada uno. Hace real y efectivo lo que debiera ser sólo una aspiración ineficaz, un ansia espontánea pero infructuosa, una veleidad. (Cfr. H. De Lubac: "Surnaturel", pág. 453 y ss. — París 1946).

En la solidaridad de pecado el Cuerpo Natural de la Humanidad produce un efecto conatural, aunque de proyección infinita: una ofensa gravísima a Dios. Es el "principium quod" del pecado universal.

En la solidaridad de satisfacción ese mismo Cuerpo Natural suministra inicialmente sólo su culpabilidad universal y sus ansias físicamente ineficaces para conseguir el efecto, que es superior a sus capacidades naturales. Es, diríamos, el "principium quo" de la satisfacción universal.

Así como el hecho de que todos mueran, es signo de su participación real en el pecado original: "mors enim argumentum est peccati originalis" (in Rom. V, lect. 5), así el hecho de que todos resurgirán es signo de su participación inicial en la satisfacción, y por lo tanto de la representación universal del Jefe sacerdotal de la Humanidad: "*omnes* enim tam boni quam mali *conformantur Christo,* vivendo in ista vita, in his quae *ad naturam speciei* pertinent" (Suppl. q. 75, a. 2, ad 3).

Cada hombre al recibir una naturaleza humana determinada y concreta participa realmente en algo de Adán y de Cristo. De Adán, como del "Principio" del cual se deriva. De Cristo, como del Jefe amoroso que sabe potenciar sus aspiraciones ineficaces.

Todo hombre es de Cristo, porque El es el Rey nato de su linaje.

Todo hombre tiene la necesidad de ser de Cristo, porque no puede renunciar a su real naturaleza humana,

con su caída pero con su fin último colocado en la cumbre del orden sobrenatural.

Con verdad podemos volver a repetir la atrevida afirmación de Tertuliano de que toda alma humana, toda voluntad, es *naturalmente cristiana,* pues participa, aun naturalmente, de su satisfacción redentora.

La encarnación del Verbo está, pues, en función de toda la Humanidad, que queda por ella concentrada y unificada en el Hombre - Dios.

Y ya que se trata de una redención sacrifical, pues Cristo nos representa precisamente en su pasión, muerte y resurrección, su solidaridad con los hombres es al mismo tiempo "oficial" y "legítima", porque el Jefe sacerdotal representa a su comunidad por el acto consagratorio oficial y legítimo de la unión hipostática; y es también "mística" en el orden ontológico en cuanto que la humanidad de este sacerdote es por su capitalidad física, como anteriormente lo hemos considerado, universal: "*vicens gerens humani generis capitaliter,* sicut vices Dei personaliter".

Por lo que afirma Cayetano al comentar la cuestión IV.ª, a. 6.º: "Longe enim dignior sum quod, Dei filiationem per adoptionem cum *sprevissem* peccando, *factus sum* Dei Filius in persona, factus sum Deus in persona. Multum enim mihi dignitatis collatum fateor quod ex inimicus factus sum amicus Dei; quod *qui offendi, satisfeci; qui demerui, merui;* qui victus sum, vici etiam diabolum et *triumphavi* de ipso; qui eram in regione longinqua, et vulneratus a latronibus, etc., *factus sum* Dominus angelorum. Sed omnes superat dignitates quod *factus sum* Deus personaliter: quod mei generis tam infimi tamque corrupti, ac Deo inimici, mei, inquam, generis unus EGO verus est Deus, non participative sed substantialiter".

El Género humano *pecó* en Adán, pero *satisfizo* en Cristo.

Nadie puede substraerse a la unión que por la solidaridad de naturaleza y de pecado contrae con Cristo, Jefe

sacerdotal del Cuerpo Natural de la Humanidad. En efecto, la resurrección, que es una consecuencia de la satisfacción, será universal, como era universal la muerte, consecuencia del pecado (cfr. in I Tim. IV.°, lect. 2; in Phil. III.°, lect. 3).

Lo cual lo declara muy bien Gregorio de Nisa con una expresión escultórea en su "Oratio Catechetica Magna" c. 32 (P. G. 45, 79) : . . . "Perinde ac si esset aliquod animal *universa natura,* partis (= Christi) resurrectio transit ad universum et *pro continuitate conjunctioneque naturae* totum ex parte concurrit".

"Para que Cristo muriese verdaderamente en representación de todos los hombres, fué menester que *todos* de alguna manera muriesen en El y con El . . . La lógica nos obliga a admitir esta consecuencia. Porque, por una parte, si nosotros éramos verdaderamente los pecadores, fuerza era que nosotros muriéramos en pena de nuestro pecado. Que no se repara la injusticia inherente al pecado, antes se agrava con una nueva injusticia, si muere uno por otro, el inocente en vez del pecador. Por otra parte, para que Cristo pudiera morir en representación nuestra, más aun, para que Cristo pudiese apropiarse nuestros pecados, era menester que con prioridad lógica nosotros estuviéramos incluídos, encerrados o contenidos en Cristo. Sólo en cuanto El nos incorporó consigo o se compenetró con nosotros, pudo mirar como suyos nuestros pecados. En suma, si el pecado que determinó la muerte de Cristo fué pecado universal de la Humanidad, para que la pena y la culpa se correspondiesen y la justicia fuera cumplida, menester era que también la muerte fuera muerte *de toda la Humanidad*" (75).

La Humanidad satisfizo en Cristo porque pecó en Adán, pero no de la misma manera.

Pecó en Adán por la comunidad de naturaleza; satis-

---

(75) J. M. Bover: "Teología de San Pablo" — p. 369. Madrid, 1946.

fizo en Cristo por cuanto Este se presentó ante la Trinidad como representante legítimo y oficial de todo el Cuerpo Natural de la Humanidad y de cada uno de sus miembros: "Filius Dei incarnatus est communis *omnium salvator*, non communitate generis vel speciei, quae attribuitur naturae ab individuis separatae, sed communitate causae, prout Filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanae". (III, q. 4, a. 4, ad 1).

Esto se aclara al considerar que para ser cómplice con Adán basta ser concebido a la vida, mientras que no basta nacer para satisfacer con Cristo totalmente. La misión de nuestro Jefe es la de destruír los pecados. Pero ..."non quod omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhaerent". (III, q. 1, art. 4).

Ahora bien: hay dos grados distintos de representación en Cristo: uno en relación con su jefatura y el otro con su capitalidad.

Jesucristo, lo hemos visto, es el Hombre - Jefe por derecho nativo; la solidaridad de naturaleza es el fundamento de este título, y la unión hipostática su razón formal.

Ahora bien: si Jesucristo es realmente el Jefe de todos los hombres "potest authentice loqui in nomine omnium. Hic non datur consensus per suffragia, sed datur eodem modo quo cives accipiunt voluntatem principis ut voluntatem omnium" (76).

Por su jefatura queda Cristo constituído en representante real, legítimo y oficial, de todos y cada uno de los hombres. Por supuesto esta representación pertenece al orden jurídico - moral, aunque tenga un fundamento físico en la naturaleza común.

Pero Jesucristo representa el Género humano también físicamente.

Como lo hemos considerado al principio de este capí-

---

(76) G. Weigell: "De Verbo incarnato" — p. 151.

tulo, El es por su "gratia capitis" el Género humano en el orden sobrenatural.

En El están realmente todos los hombres como en una causa universal están todos los efectos. Esta concentración no es natural, es mística.

En Adán se concentraba la Humanidad "naturalmente"; en Cristo se concentra "místicamente". Ambas concentraciones son igualmente reales, pero en dos órdenes distintos.

Pues bien, si Cristo es *"authentice et capitaliter"* el NOSOTROS personificado, su satisfacción redentora será también nuestra.

El satisface como Jefe y Cabeza; nosotros como súbditos y miembros.

"Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, *ut nos efficeremur justitia Dei in ipso"* (77), pasaje que así comenta San Roberto Belarmino, el gran doctor de la Iglesia:... "ut justitia Dei sit justitia ipsa divina, quae est in Christo. Quae justitia *nos esse dicimur*, non in nobis, sed in illo, quia ipse est caput nostrum, et quod convenit capiti, convenit etiam membris, *non ut sunt membra distincta a capite, sed ut faciunt unum, et sunt unum cum ipso"* (78).

Virtual, pero realmente, la Humanidad entera, específicamente considerada, ha quedado justificada en Cristo. Es una justificación virtual, no formal, pero es real, así como era real en Adán la caída de todos los hombres aunque fuera virtual.

No se entiende evidentemente hacerle afirmar a Santo Tomás que por esta solidaridad de satisfacción se salvan todos los individuos del linaje humano, pero evidentemente tampoco puede decirse que sólo racionalmente y no prácticamente, sea, esta solidaridad, principio universal de salvación. Los hombres, sin ninguna excepción,

---

(77) II Cor. V, 21.

(78) R. Belarmino: "De justificatione impii" — 1. II.º, c. 10.

están puestos, por la satisfacción de Cristo, en el camino de la salvación; cada uno empero deberá emprender la marcha personalmente:... "non quod omnia (peccata) deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhaerent",... (III, q. 1, a. 4).

Así como por el pecado del Hombre - Principio la Humanidad, como tal, dirigía sus pasos hacia el abismo sin tener ningún medio ordinario de reacción; así por la satisfacción vicaria del Hombre - Jefe, todos los hombres, como tales, dirigen sus miradas hacia la cumbre, teniendo a su disposición medios ordinarios para emprender la escalada.

El de que algunos o muchos no quieran caminar es un problema que, de por sí, no contradice a la posibilidad y a la realidad de una solidaridad de satisfacción universal. *Cristo - Jefe* con su acto de amor poderoso representó no tanto la Humanidad específicamente, cuanto cada individuo de ella, cada persona. Su Ser personal infinito le daba esa capacidad, aun prescindiendo de la aceptación integral de los individuos o aun suponiendo su aversión parcial y su resistencia irracional. *Cristo - Cabeza* con su gracia capital representó también a cada individuo humano. En efecto en cada uno de ellos echará la semilla de su gracia suficiente; y sólo no serán justos los hombres que no quieran serlo.

"Santo Tomás dice: —Todos los hombres que nacen de Adán según la carne, pecan y mueren en él y por él; y así todos los hombres que renacen espiritualmente en Cristo son justificados y vivificados en El y por El—. Una sencilla reflexión disipará la obscuridad que aun queda después de esta afirmación. Todos los hombres son justificados en potencia por los méritos de Cristo y lo serían de hecho si llenaran las condiciones requeridas. La universalidad del pecado es absoluta porque deriva de una condición inherente a nuestra existencia: el hecho que nos constituye hombres e hijos de Adán constituyéndonos pecadores. Al contrario, para ser miembros de Cris-

to se requiere nuestra participación, la cual no se necesita para que seamos miembros de la familia humana. La Fe que nos engendra a la vida de la Gracia y el Bautismo que nos regenera son algo sobrepuesto a nuestra naturaleza.

Hecha esta reserva, *la universalidad* del pecado y de la justicia *están en el mismo orden*" (79).

Más claro aun: pecando Adán, pecaron en él todos los hombres posibles. Algunos millones de estos hombres posibles llegarán a la existencia. El número de los hombres reales es limitado, pero no por la incapacidad de la virtud engendradora adamítica, sino por un decreto libre del Creador. La limitación del número no restringe la universalidad del pecado.

Así también en Cristo. Satisfaciendo Cristo, satisficieron en El todos los hombres reales. De entre éstos sólo un número limitado se adhiere por la Fe y el Bautismo a la satisfacción redentora, pero no por la incapacidad de la virtud satisfactoria de Cristo, sino por una decisión libre de sus pequeñas voluntades.

La limitación del número de los justos, no es limitación de la universalidad de la satisfacción.

Una analogía.

En la semilla de una encina están virtual pero realmente incluídas todas las hojas de sus futuras ramas. Supongamos que al agigantarse el árbol después de algunos años, diez de sus ramas cierren los canales comunicadores de la savia vital. Esas ramas no tendrán hojas y se secarán. ¿Podemos concluír, por eso, que aquella semilla no contenía por su virtud misteriosa también las hojas que no pudieron brotar? — Evidentemente que no.

Pues en Cristo también es así.

El de que no todos los hombres sean miembros *actuales* de su Cuerpo Místico, no implica una limitación del

(79) F. Prat: "La Teología de San Pablo" — vol. 1.º, p. 247.

alcance universal de su satisfacción, ni una incapacidad de la virtud poderosa de su Gracia Capital.

Todos, por ende, participan en algún grado de la satisfacción de Cristo.

Aquellos hombres que unidos ya por los vínculos de solidaridad común, se estrechen a Cristo también personalmente por un acto libre de su voluntad, usando los medios de unión que El les dejara, alcanzarán el grado máximo de solidaridad, que es de un orden misterioso y sobrenatural: la solidaridad mística, apogeo de toda solidaridad creada, poseedora de una virtud aglutinante tan poderosa como para constituír una unidad mucho más que moral y mucho más que natural; una unidad muy íntima y tan armoniosa que sólo tiene una lejana aclaración en la metáfora de la unidad orgánica de un cuerpo humano perfectamente constituído: el Cuerpo Místico de Cristo.

Y séanos lícito reproducir aquí una comparación que usa el ya citado e ilustre escritor J. M. Bover, S. J. ("Teol de S. Pablo" — pp. 578-579) : "quizás no sea inútil la comparación de la solidaridad con la unión hipostática. Como en virtud de ésta el Verbo de Dios asume y junta substancialmente consigo en unidad de persona una naturaleza humana singular, así en virtud de la solidaridad asume y se apropia en unidad de persona "mística" (el autor dice —"moral"—) toda la Humanidad o todo el linaje humano. Y como de la unión hipostática resulta un supuesto substancialmente uno, sujeto único de atribución y principio de la comunicación de idiomas, así de la solidaridad resulta también a su modo un supuesto "místico" (el autor dice —"moral" o "jurídico"—), sujeto único también de atribución y raíz de otra especie de comunicación de idiomas, en virtud de la cual los pecados de los hombres se computan como si fuesen de Cristo y la justicia de Cristo se comunica a los hombres.

Fruto de la unión hipostática es el Cristo personal; fruto de la solidaridad es el Cristo místico".

—No quisiéramos que, al hablar tanto de la satisfacción, se nos culpara de disminuír la visión tomista de la redención, cuya grandeza estriba esencialmente en un amor infinito.

La satisfacción es, sí, una deuda de justicia, pero es un fruto del amor. Al respecto observa Garrigou - Lagrange (80): "... solutio pretii sumi debet non univoce sed *analogice* ... S. Thomas ... intelligit satisfactionem analogice, sed adhuc *proprie*, non solum metaphorice, sicut Deo attribuitur analogice et proprie, ens, vita, libertas, amor, misericordia, justitia etiam vindicativa, non tamen ira. Inter homines quidem potest esse juridica pretii debiti solutio, quae est vera satisfactio, sine amore caritatis erga alterum; si vero loquimur de satisfactione oblata a Christo pro nobis, loquimur analogice, sed adhuc proprie de satisfactione per solutionem pretii oblati *ex summo amore caritatis* erga Deum et erga nos, immo ex amore theandrico valoris infiniti".

La idea céntrica de este misterio de amor es la mediación.

Por la acción mediadora de Cristo, Dios y los hombres quedan entre sí reconciliados. La humanidad de Cristo, interpuesta como Hostia entre Dios justiciero y los hombres prevaricadores, es el precio del rescate de la culpa. Recibe Cristo en sí la sanción de la divina justicia, para que recaiga sobre los hombres la acción benéfica de la justicia de Dios, con la que quedan justificados.

Así por la mediación redentora del Hombre - Jefe y por el sacrificio del Sacerdote - Hostia de la Humanidad, que es un acto teándrico de amor inmolativo, todos los hombres formamos parte, en forma vital, si lo queremos, del nuevo Género humano restaurado por El, el Género de Dios, "genus Dei" (81), el Cuerpo Místico de Cristo.

---

(80) Garrigou - Lagrange: "De Christo Salvatore" — páginas 390 - 391.

(81) Act. Ap. XVII, 28, 29.

CAPITULO V

EL CUERPO MISTICO DE CRISTO

— La metáfora del cuerpo humano aplicada a la solidaridad mística en Cristo.

— La Cabeza del Cuerpo Místico.

— El Corazón del Cuerpo Místico.

— Los miembros del Cuerpo Místico.

Jesucristo injertado en el Cuerpo Natural de la Humanidad proyecta hasta lo infinito sus capacidades, infundiéndole en las venas una sangre juvenil y ardiente, que lo renueva y le regala las energías y los bríos suficientes para emprender la gran marcha hacia Dios.

Pero no es el Cuerpo Natural de la Humanidad como tal que llega hasta la Trinidad.

Este Cuerpo es como un tronco vivo cortado a ras del suelo. No tiene esbeltez, no desafía altivo la fuerza de los vientos, carece de ramas, de hojas y de flores; vive, pero bajo tierra, la vida de las tinieblas; la savia que sus múltiples raíces impulsan hacia el tronco para que florezca a la vida, se desparrama infecunda como llanto de muerte.

Así es el Cuerpo Natural de la Humanidad: vive la vida de la tierra en las tinieblas del pecado.

Mas Dios quiso que en este tronco se injertara su Hijo, para que con el poder infinito de su Persona, aprovechara las capacidades nativas de esa savia acumulada por las raíces. El árbol ya tendrá un tronco osado, con numerosas ramas y hojas y flores.

Esta es la tarea de Cristo en la historia: injertarse en el Cuerpo Natural de la Humanidad para formar su Cuerpo Místico. Actuar las capacidades obedienciales de la naturaleza para hacerla participar de la Divinidad; desenterrar la vida del hombre para que resplandezca al sol; regalarle al tronco cortado de la Humanidad una Cabeza gloriosa y pletórica de energías.

El Cuerpo Místico de Cristo es así una proyección del Cuerpo Natural de la Humanidad hacia lo infinito. Es el coronamiento necesario, en la Economía presente, del desarrollo normal de la Naturaleza: la Trinidad plas-

mó el Cuerpo Natural de la Humanidad para que creciera en Cuerpo Místico de Cristo.

No son, pues, dos Cuerpos, sino uno sólo. No son dos Humanidades sino una sola; no hay dos linajes, uno humano y el otro cristiano, sino uno sólo: el de Adán recapitulado en Cristo y por El renovado con una vida misteriosa sobrenatural.

El Género humano - cristiano es el verdadero y único linaje del hombre, así como el verdadero hombre es el animal racional santo.

El linaje adamítico y el linaje cristiano son dos aspectos del único linaje humano querido por el Creador desde toda la eternidad.

Así contempla el Doctor de Aquino la realidad de nuestra aglutinación solidaria en el orden sobrenatural.

Todos los hombres pecadores constituyen como un gran bloque de mármol informe en el que la Trinidad esculpirá su obra maestra.

El Cuerpo Natural de la Humanidad es el bloque; Dios, el artista genial; Jesucristo, el instrumento vivo de la escultura; y el Cuerpo Místico de Cristo es la estatua perfecta, que gritará en los cielos la grandeza y la bondad de su Escultor.

La metáfora del cuerpo humano aplicada a la solidaridad mística en Cristo.

El Angélico había forjado la metáfora del Cuerpo Natural de la Humanidad para adentrarse más en el misterio del pecado original.

Aclarada la solidaridad natural, no se nos hacía ya inverosímil la culpa universal. Por ser la solidaridad natural un vínculo de igual intensidad para todos, así como son todos igualmente hombres así son igualmente todos pecadores. No se dan distintos grados ni, menos aun, distintas funciones en esta solidaridad.

Ahora es otra metáfora, la del Cuerpo Místico de Cristo, la que se nos presenta no sólo como aclaración de la satisfacción universal, sino como explicación de toda una vida brotada en el seno de la Trinidad y sumergida en la luz deslumbradora del misterio.

Esta vez la metáfora del cuerpo humano pretende explicar no sólo la unidad vital de muchos miembros, sino el influjo vital orgánico con la necesaria diferenciación de órganos y de funciones:

"Plenitudo gratiae quae in Christo sicut *in capite* adunatur, ad membra eius *diversimode* redundat, ad hoc ut corpus Ecclesiae sit perfectum". (II - II, q. 183, a. 2); y la diversidad y la multiplicidad se organizan en un conjunto armónico de influjo y cooperación: "tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad

naturale corpus hominis, quod *secundum diversa membra* habet diversos actus, ut Apostolus docet"... (III, q. 8, a. 1).

Al aplicar la metáfora del cuerpo humano a la solidaridad natural no nos interesaban las funciones de los distintos miembros.

Nos bastaba constatar que vivían todos de una misma vida. Por esto era inútil determinar a quien correspondía desempeñar las funciones de la cabeza.

Ahora no.

La solidaridad mística admite, en su unicidad específica, una gama incalculable de grados y de funciones, que son precisamente la expresión de la vitalidad divina regalada a los hombres a través de la humanidad de Cristo.

La solidaridad mística no es un producto de la naturaleza ni de las capacidades personales de los hombres. Tiene, sí, como base indispensable una naturaleza común, presupone lógicamente la solidaridad natural, pero ella proviene directamente de un poder infinito. Es el Verbo quien, haciéndose participante de la solidaridad natural, comunica a todos sus comiembros del Cuerpo Natural la solidaridad mística, que coloca a los hombres en el mismo plano sobrenatural de vida en que está constituído El.

Por consiguiente la metáfora que quiera aclarar esta solidaridad deberá contemplar también cómo se origina y de qué modo se reparte entre los humanos. Considerará, pues, cómo la cabeza influye en todo el cuerpo; por qué el corazón impulsa a cada miembro la sangre ardiente de la vida, y cómo cada miembro no es nada más que la plenitud del desarrollo de la cabeza: "ut omnia quae virtute sunt in Christo, quasi quodam modo in membris ipsius ecclesiae impleantur" (in Eph. I.º lect. 8).

Este Cuerpo, del que vamos a hablar *muy brevemente*, es la Humanidad redimida.

Su cabeza es Cristo. Su corazón, el Espíritu Santo. Sus miembros, todos los fieles.

No nos detendremos en investigar cuál es su alma, pues la metáfora propiamente se refiere al "cuerpo", a un cuerpo humano vivo, por supuesto, pero sólo a sus elementos u órganos vitales, que son sensibles y materiales.

Si llamamos al Espíritu Santo "corazón" y no "alma" de este cuerpo, no pretendemos con eso desvirtuar la verdad del influjo vivificador del Paráclito, sino sólo servirnos de una comparación de Tomás, expresada claramente en la III.ª p., Q. 8.ª, a. 1, ad 3.

La Cabeza del Cuerpo Místico.

Hemos visto anteriormente que Jesucristo en la realidad histórica de la Redención es el Jefe, el Salvador, el Sacerdote - Hostia de la Humanidad.

Hay empero en El otra cualidad especial, distinta de la de Jefe sacerdotal de los hombres: es la dignidad especialísima y exclusiva suya de ser la Cabeza del Cuerpo Místico.

Es preciso recordar aquí el fin real que, según el Angélico, Dios tuvo en la presente Economía: salvar a toda la Humanidad y a cada individuo por su solidaridad con Cristo.

El Salvador debía reformar nuestra raza incorporándonos a El; no hay otro medio para salvarse sino unirse a Cristo: "sicut peccatum ex uno homine abundavit in multos . . . ita et gratia Dei per *unum* hominem processit ad multos . . . Sic a Deo gratia in multos effunditur, ut eam *per Christum* accipiant, in quo omnis plenitudo gratiarum invenitur" . . . (in Rom. V, lect. 5).

"Este es el gran pensamiento de San Pablo, este es el gran misterio concebido por Dios desde la eternidad y cuya revelación en los tiempos fué confiada al Apóstol de las gentes; ese misterio grandioso no es otro que salvar a todos los hombres, sin distinción de razas, por su incorporación a Cristo . . .

Doctrina profunda que ilumina al Redentor con una nueva luz y lo coloca con nuevo título como centro al que debe confluír toda la Humanidad" (82).

Jesucristo es el Jefe - Salvador de los hombres for-

---

(82) Restrepo: "Cristo como cabeza del Cuerpo Místico" — p. 12.

malmente por el Ser personal infinito que le da la existencia. Mas es Cabeza del Cuerpo Místico por la plenitud de la gracia habitual que su humanidad necesariamente adquiere en el acto de la asunción por la Divinidad. Esta gracia se llama "capital" en cuanto que influye en los demás la vida sobrenatural pletórica de Cristo - Hombre.

"No es que se niegue el influjo de Cristo - Dios en la colación de la gracia. Lo tiene y mayor que como hombre. Es un influjo de causa principal.

Pero como quiera que falta la condición de *homogeneidad,* y en cambio en Cristo - Hombre se da ésta y el influjo vital; y como quiera que también las dos condiciones se requieren para la razón de cabeza, concluye Santo Tomás que *solamente en su humanidad* se da la razón perfecta de ésta" (83).

Son, pues, dos títulos netamente distintos en El, el de ser Jefe y el de ser Cabeza, ya que el primero se deriva formalmente de la "gratia unionis" y el segundo formalmente de la "gratia capitis", que es la gracia creada de cuya plenitud se nutren todos los santos.

Esta gracia es participación imperfecta de la vida Trinitaria y tiene el poder de aglutinar a todos con Cristo y entre sí en una solidaridad mística, por la que se compenetran todos de la Divinidad, como la esponja se empapa de agua al ser sumergida en el mar.

"Si suponemos que Adán no hubiera pecado, por la solidaridad con la que Dios libremente lo había vinculado a sus descendientes, éstos hubieran nacido en gracia; y sin embargo toda esa Humanidad nacida en gracia no formaría un cuerpo místico cuya cabeza fuese Adán.

La razón es que la gracia se daba en tal hipótesis a cada hombre no precisamente por estar unido a Adán, ni ella tenía como efecto primario e inmediato unir al recién nacido con Adán. La gracia se daba a cada nuevo hombre

---

(83) E. Sauras: "La doctrina del Cuerpo Místico" según Santo Tomás — La vida sobrenatural — Marzo - Abril 1943, p. 88.

por verificarse en él *la condición* de tener la naturaleza humana formada en Adán en estado de gracia por el Creador y esa gracia no unía al hombre con Adán sino con Dios" (84).

La gracia que nos hace participantes de la vida de Dios es la gracia de Cristo, la que fluye de El a todos los justos como de la cabeza a los miembros.

Jesucristo desempeña en el Cuerpo Místico *las funciones* de cabeza.

Todo nuestro estudio ha sido una investigación directa o indirecta de la capitalidad de Cristo, pero no hemos agotado el tema; ni siquiera hemos considerado todos sus aspectos principales.

Aquí trataremos brevemente la actividad funcional de Cristo - Cabeza así como la contempló el Aquinate.

La "cabeza" es la parte principal del cuerpo (III, q. 66, a. 7, ad 3); en ella se concentran y viven todos los sentidos (III, q. 68, a. 11, ad 4); es el centro propulsor de la sensibilidad y del movimiento (III, q. 8, a. 6).

Se pueden considerar en ella tres cualidades específicas: *"ordinem, perfectionem et virtutem"*. (III, q. 8, art. 1).

Jesucristo que es la Cabeza del Cuerpo Místico, debe tener también estas propiedades y estas tres cualidades fundamentales:

1)—*"ordinem"* — es El, como hemos visto, el Hombre - Jefe, el Primogénito de toda creatura, y su gracia creada está en directa dependencia de la unión hipostática que lo eleva al rango más excelso y sublime de la creación.

2)—*"perfectionem"* — Tiene Jesucristo la plenitud de todas las gracias por ser la creatura más querida por Dios, como ya también hemos visto. Su gracia es el apogeo de toda gracia creada, sea en la intensidad como en la extensión (cfr. III, q. 7, a. 9). En efecto, por ser la

---

(84) Restrepo: "Cristo como Cabeza" — pp. 9 - 10.

gracia una *cualidad*, su plenitud y su perfección será algo cualitativo y no cuantitativo; y así se puede comprender fácilmente por qué la gracia creada de Cristo supere la gracia de todos los hombres y de todos los ángeles, aun tomados en conjunto.

Es intensivamente superior porque tiene todo lo que se encierra en la razón de gracia, y por eso se suele llamar también moralmente infinita; como si se dijera que la luz del sol es infinita no según su ser, sino por su luz, en cuanto tiene todo lo que pertenece a la razón de luz.

También extensivamente es perfecta y moralmente infinita, porque se extiende a todos los efectos de su género, pues fué conferida a la humanidad de Jesucristo como a un "principio" universal de gratificación (III, q. 7, a. 11).

3)—*"virtutem"*— En cuanto Jesucristo influye positivamente la vida sobrenatural en cada miembro.

La cabeza tiene, es cierto, la misma naturaleza de los miembros, pero se distingue de ellos por su potencialidad vivificadora y su virtud dinámica (III, q. 53, a. 2, ad 1): "influit sensum et motum" (III, q. 69, a. 5) en todos los miembros.

Esto es lo que cabalmente nos interesa ahora.

Jesucristo es "actu" Cabeza del Cuerpo Místico "prout virtus motiva et sensitiva (ab ipso) derivatur ad coetera membra" (III, q. 8, a. 6); como lo había afirmado el Apóstol: "Caput, ex quo corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei" (85).

La gracia habitual de Cristo no es simplemente un adorno y una perfección de su humanidad divinizada, sino una cualidad que tiende nativamente a la acción, pues es la plenitud rebosante de la justicia creada que debe santificar todos los hombres: "unumquodque agit in quantum est ens actu, oportet quod idem sit actus quo

(85) Col. II, 19.

aliquid est actu, et quo agit; sicut idem calor quo ignis est calidus, et quo calefacit" (III, q. 8, a. 5).

"La gracia no sólo es *un ser* sino que es *un principio radical de obrar,* porque es una participación de la *naturaleza* divina, y la naturaleza es el ser o la esencia de las cosas *en cuanto ordenadas a la operación* ("De ente et essentia", I.º, S. Theol. III, q. 2, a. 1)".

Esta gracia lo capacita, es cierto, para una representación universal, pero sólo en cuanto es el principio dinámico y vital de cada uno de los hombres en el orden sobrenatural. La capitalidad de Cristo es, sí, el fundamento físico de su solidaridad mística con cada hombre, pero es una cualidad necesariamente activa, que debe influír la vida en cada uno de los miembros.

Y este influjo, es un influjo físico, que eleva la humanidad de Cristo a alturas incalculables, deslindando con la omnipotencia de la Trinidad: "in anima Christi recepta est gratia secundum *maximam* eminentiam: et ideo ex illa eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis" (III, q. 8, a. 5).

Esta era precisamente una de las razones que nos hacía afirmar que, para el Doctor de Aquino, puesta la encarnación de una Persona divina, debe ponerse necesariamente la formación de un Cuerpo Místico.

¿Quién, en efecto, podría imaginarse un Dios encarnado, sin la plenitud de la gracia creada? y ¿se podrá pensar en una gracia creada absolutamente perfecta y plena a la que le falte el influjo de la capitalidad?

Ahora bien: por ser Jesucristo la Cabeza, tiene sobre su Cuerpo Místico un doble influjo, uno *externo* y otro *interno.*

—El influjo externo es algo indispensable en El, ya que su Cuerpo es una sociedad humana perfectamente organizada. Pero no es esta la función más vital de su capitalidad. También la cabeza tiene con respecto al cuerpo un influjo externo, que no es lo más importante en

su función vital: . . . "prout secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus". (III, q. 8, a. 6).

Esta capitalidad externa la comparte Cristo con otros hombres, que lo representan y lo prolongan en los siglos en una cadena ininterrumpida de jerarcas, que con su milagrosa e inconmovible existencia a través de tantas adversidades y persecuciones están demostrando el real influjo vivificador de la verdadera Cabeza invisible de todo el Cuerpo.

—Pero lo esencial de la capitalidad de Jesucristo es su influjo interno.

Las sensaciones y el movimiento de los miembros dependen de la vida de la cabeza. Jesucristo vivifica todo el Cuerpo Místico "interius influendo" (III, q. 8, a. 6, ad 2): "sicut a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiae influxum" (III, q. 69, a. 5 c.).

Su gracia capital es, según Juan de Santo Tomás (86), *una gracia orgánica,* pues, como diría Guillermo de Auxerre, "Christus sensificat et vivificat Ecclesiam" (87).

El influjo interno es exclusivo y propio de la cabeza. Sólo Jesucristo lo tiene, "cuius humanitas ex hoc quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi" (III, q. 8, a. 6).

Pero ¿qué es este influjo?

Ante todo, como ya dijimos, se trata de algo intrínseco.

Además es evidentemente un influjo *causal:* "humanitas Christi ex virtute spiritualis naturae, scilicet divi-

---

(86) Juan de Santo Tomás: "Cursus theologicus" — "De incarnatione" — disp. X, p. 134. Lyon, 1663.

(87) Guillermo de Auxerre: L. III, tr. I.º, c. IV, 9, 2.

nae, potest aliquid *causare* non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum" (III, q. 8, a. 4, ad 3).

También el demonio puede obrar internamente en los corazones de los hombres, pero no con la potencialidad de una causa: "Suggerendo *inducit* ad malum, (at *minime*) influit rationali menti". (III, q. 8, a. 7, ad 1).

Nosotros ya hemos visto como es Jesucristo la causa principal meritoria de toda gracia y como es también causa eficiente instrumental.

El influjo intrínseco del que habla en la cuestión 8.ª Santo Tomás, es precisamente la causalidad física que hace de la humanidad de Cristo el órgano vivo de la Divinidad.

"Ad spiritualem sensum et motum potest aliquis intelligi influere dupliciter: uno modo sicut principale agens; et sic solus Dei est influere gratiam in membra Ecclesiae; alio modo *instrumentaliter*, et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae... *Et ad rationem capitis sufficere videtur*. Nam et caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis". ("De Veritate", q. 39, a. 4).

He aquí la capitalidad de Jesucristo en acto: "influxus gratiae et virtutis"... (III, q. 69, a. 6 c.).

Y esta causalidad vital la ejerce Cristo sobretodo a través de los sacramentos: "*sacramenta pertinent ad humanitatem Christi*" (III, q. 80, a. 5).

Hay quien afirma que toda gracia es una gracia sacramental, en directa dependencia del "res et sacramentum" ya grabado en el corazón por el signo eficaz, o implícito en el deseo de la salvación que no puede prescindir del orden sacramental: "sine sacramentis enim novae Legis non est salus" (in Hebr. IX, lect. 2).

No podemos probar categóricamente que es este el pensamiento del Aquinate, pero sí que es *ordinariamente* a través de los sacramentos que influye Jesucristo físicamente la gracia a todos sus miembros: "passio Christi est

sufficiens causa humanae salutis; nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint *necessaria* ad humanam salutem, quia operantur in virtute passionis Christi: et passio Christi quodam modo *applicatur hominibus per sacramenta*". (III, q. 61, a. 1, ad 3; cfr. ad 2; IV.° Sent. d. 1, Q. 1, a. 2, q. 1, ad 1).

Estos sacramentos son siete; y entre ellos el principal y el único perfecto es la Eucaristía, que es propiamente el sacramento de la solidaridad mística: "sacramentum ecclesiasticae unitatis" (III, q. 73, a. 2); "res (huius sacramenti) est unitas corporis mystici" (III, q. 73, a. 3); "unio corporis mystici est fructus corporis veri percepti" (III, q. 82, a. 9, ad 2).

A la Eucaristía se relacionan todos los demás sacramentos: "est perfectivum omnium aliorum sacramentorum" (III, q. 75, a. 1).

Es, diríamos, el cerebro del Cuerpo, mientras que los otros sacramentos son como los nervios.

Estos ritos eficaces son, pues, el sistema vital y efectivo que comunica el influjo de la cabeza a los miembros, de Jesucristo a los hombres.

Util sería y hermoso ahondar con esmero en la modalidad del influjo de Cristo y en la armonía del sistema sacramental, pero transciende los límites de nuestro Ensayo.

Nos cabe empero recordar todavía, como de paso, otro influjo vital de la capitalidad de Cristo, pues, según el Angélico, es también cabeza de los ángeles.

"Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum" (III, q. 8, a. 3).

Es cierto.

Pero es cabeza de los ángeles de una manera menos propia que de los hombres, pues en ellos influye una gracia que es sólo accidental y elevante, no sanante; y no influye en ellos con su cuerpo, sino sólo con el alma: cfr. 3 D. 13, 2, 2 sol.: 1 c. et 3; S. Theol. III, q. 59, a. 6 c.; q. 8, a. 3.

El Corazón del Cuerpo Místico (88)

En el cuerpo humano hay dos centros vitales, dos fuentes de vida: la cabeza y el corazón.

En el Cuerpo Místico de Cristo también.

Si su cabeza es Jesucristo, su corazón es el Espíritu Santo: "*cordi* comparatur Spiritus Sanctus, qui *invisibiliter* Ecclesiam *vivificat et unit*". (III, q. 8, a. 1, ad 3).

Es tradición afirmar que el Espíritu Santo es el "alma" de este Cuerpo, y lo hace el mismo Santo Tomás siguiendo al grande Agustín.

Sin duda es esta la metáfora que mejor aclara la acción unificadora de la tercera Persona de la Santísima Trinidad, "qui corpus Ecclesiae *vivificat*" (II - II, q. 183, a. 2, ad 3).

Además no tiene el Espíritu Santo ninguna solidaridad natural con nosotros, no tiene cuerpo, no es miembro

---

(88) El uso de la metáfora del "corazón" no entraña ningún desacato a la tradición teológica, ni a las afirmaciones claras de S. S. el Papa Pío XII en la encíclica "Corporis Christi Mystici", sino es tan sólo un ejemplo de lo que decíamos tratando de la metáfora en general (cfr. pp. 51 - 55 y ss.), de que alrededor de un único analogado misterioso se multiplican las figuras aclaradoras sin agotar la plenitud de su alcance sobrenatural.

Cabe notar, además, que consideramos el "corazón" según su influjo **funcional** y no en su entidad de órgano homogéneo en un cuerpo humano. Y este influjo funcional lo consideramos no "científicamente", sino "vulgarmente", según la opinión común y corriente de su función vital.

Quien, por lo tanto, se tomara el trabajo de demostrarnos que el Espíritu Santo es el "alma" del Cuerpo Místico de Cristo, no haría nada más, según el adagio italiano, que "sfondare una porta aperta"...

de la Humanidad, carece de aquella homogeneidad propia de todos los órganos de un mismo cuerpo humano.

Pero si queremos ceñirnos estrictamente a la analogía de un "*cuerpo*" "reduplicative ut tale", como lo hace el Angélico en la cuestión 8.ª de la "tertia pars", podemos usar la metáfora del corazón, por ser algo del cuerpo, un órgano sensible y por ende más apto y más positivo en la intelección nuestra de animales racionales. Tanto más que el alma es causa formal del cuerpo humano, y el Espíritu Santo no puede ser propiamente causa formal del Cuerpo Místico, pues es Dios.

Nuestra alma vivifica nuestro cuerpo como elemento esencial constitutivo, formando una unidad substancial con él.

El Espíritu Santo, al contrario, vivifica sobrenaturalmente el Cuerpo Místico no a título de principio formal, sino como causa eficiente.

Ha habido teólogos que afirmaron ser el Espíritu Santo la causa inmediata y formal de nuestra actividad sobrenatural, identificando la gracia y la caridad con la misma Persona del Espíritu Santo.

Pero su doctrina no ha sido aceptada en la Iglesia, y la gran mayoría de los teólogos con a la cabeza el Doctor de Aquino, los han refutado rotundamente.

Al aplicar, pues, la analogía del alma al Espíritu Santo es preciso hacer siempre estas salvedades.

Haciéndolas, no se pretende condenar el empleo de la metáfora, sino determinar su alcance.

Por parte nuestra nos ha parecido conveniente hacer estas observaciones, para justificar el uso de una analogía un poco olvidada, pero que no deja por eso de ser genial y útil, ya que la usó uno de los mayores teólogos de la Iglesia.

La analogía del "corazón" conviene al Espíritu Santo por el hecho de que el corazón es un órgano escondido, invisible, que se manifiesta solamente por las pulsaciones y los movimientos de la vida. En efecto el Espíritu Santo

en el Cuerpo Místico obra en la misma forma; no se manifiesta sino a aquellos que quieren, podríamos decir, auscultarlo en la santidad de las obras. (Cfr. Schwalm: "Le Christ d'après S. Thomas d'Aquin" — p. 115).

La función del corazón es la de propulsar, de un extremo a otro del organismo, la sangre que vivifica y desarrolla el cuerpo.

Esta sangre ardiente en el Cuerpo Místico es la gracia, que el Aquinate llama muy a menudo "*gratia Spiritus Sancti*" (cfr. I - II, q. 114, a. 3 c. y ad 3; q. 108, a. 1; etc.).

No deja evidentemente de ser gracia de Cristo; pero así como es de Cristo es también del Espíritu Santo: "principalitas Legis novae est *gratia Spiritus Sancti*..., (quam) consequuntur homines *per Dei Filium hominem factum*, cuius humanitatem Deus replevit gratia, et exinde est ad nos derivata" (I - II, q. 108, a. 1 c.).

Ya San Pablo confundía intencionalmente el influjo vital de Jesucristo y del Espíritu Santo en aquellas frases tan repetidas y que son fulguraciones escultóreas de su penetración profunda en los abismos del "Misterio": "in Christo", "in Spiritu" (cfr. Prat, vol. II.°, p. 353).

No pretendía con eso suprimir la distinción de personas, sino subrayar la importante labor de ambos en la santificación de la Humanidad.

"Es tal la acción del Espíritu Santo sobre el Cuerpo Místico de Jesucristo, que lo mismo es ser miembro de Cristo que vivir por el Espíritu Santo. Así lo indica el Apóstol, escribiendo a los Gálatas V, 24 - 25 "los que son de Cristo Jesús, tienen crucificada la carne.... Si vivimos por el Espíritu, caminemos también en Espíritu". Donde, así como "caminar en Espíritu" es lo mismo que "tener crucificada la carne", así también "vivir por el Espíritu" es lo mismo que "ser de Cristo Jesús", esto es, ser miembro de su Cuerpo Místico...

Al Espíritu hay que atribuír también la revelación del misterio por antonomasia, esto es, de aquel plan o consejo eterno y secretísimo de Dios de salvar, elevar y

reunir a todos los hombres en Cristo Jesús: Eph. IV, 20-24; III, 3-5; II, 19-22; I Cor. II, 6-16; VI, 15; VI, 19; II Cor. III, 18; Rom. V, 1-5; etc." (89).

Y en verdad al considerar la metáfora del cuerpo humano, podemos atribuír indistintamente a la cabeza o al corazón todos los fenómenos vitales. Y el Apóstol llama bellamente nuestra aglutinación en Cristo: κοινωνία Πνεύματος, comunicación del Espíritu Santo (II Cor. XIII), (cfr. "Contra Gentes" — IV.°, c. 17, 21 y 22).

Si es por Cristo que nacemos al orden sobrenatural, es por el Espíritu Santo que vivimos en él. Es el Espíritu de Cristo que nos hace participar de la vida Trinitaria: "ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii et heredes; heredes quidem Dei, coheredes autem Christi" (90).

Es el mismo divino Tomás quien lo afirma: el Espíritu Santo es propiamente "sanctificationis donum", mientras que el Verbo que es desde la eternidad principio del Espíritu Santo, es "sanctificationis auctor" (I, q. 43, a. 7 c.).

Jesucristo nos regala el Espíritu Santo, que es su Espíritu, para que sea el vínculo de nuestra unión recíproca y el lazo que nos emparenta con la Trinidad: "spiritus unitatis in nobis *derivatur a Christo*, ... qui *per Spiritum suum* quem dat nobis, nos invicem unit et Deo". (In Rom. XII, 4-6).

Esta mutua unión entre los hombres y esta vinculación con Dios es precisamente la base de aquella solidaridad mística que Cristo injertó en el Cuerpo Natural de la Humanidad, y que en él fluye sobretodo por medio de los sacramentos, bajo el impulso omnipotente del Espíritu Santo. Así como en la persona de Cristo su humanidad causa nuestra salud por la gracia, bajo la acción

---

(89) J. M. Bover: "San Pablo, maestro de la vida espiritual". p. 272 — Barcelona, 1941.

(90) Rom. VIII, 16-17; cfr. Eph. II, 18.

principal de su omnipotencia divina; así también en los sacramentos de la nueva ley, que se derivan de Cristo, la gracia es causada directamente por los sacramentos en cuanto instrumentos movidos por la virtud poderosa y vivificante del Espíritu Santo que obra en los sacramentos, según aquello de Juan III, 5 "nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei" (I - II, q. 112, a. 1, ad 2).

El Espíritu Santo es el propulsor de aquella vida sobrenatural que la Cabeza reparte a los miembros. Quien no posee al Espíritu demuestra por ello de no estar incorporado al Cuerpo Místico: "non est membrum Christi qui Spiritum Christi non habet: in hoc scimus quoniam manet in nobis quoniam de Spiritu suo dedit nobis" (in Rom. VIII, 9).

En efecto sabemos que "in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem" (I, q. 43, a. 3 c. y ad 1), y que la gracia, que de por sí es una cualidad activa, obra sólo a través de la caridad: "gratia non habet ordinem ad actum nisi charitate mediante" ("De Ver." q. 14, a. 5, ad 3); y la virtud de la caridad no es sino una participación limitada del Espíritu Santo: "charitas est participatio quaedam infinitae charitatis, quae est Spiritus Sanctus" (II - II, q. 24, a. 7; cfr. q. 23, a. 3, ad 3; q. 24, a. 2).

Tenemos así un motivo más para aplicarle al Espíritu Santo la analogía del "corazón". Entre los hombres el corazón es el símbolo de la caridad, del amor. El Cuerpo Místico vive su vida en una atmósfera de caridad bajo el impulso del Espíritu Santo, que es el Amor de la Trinidad.

Ese Amor es el calor que mantiene en vida el Cuerpo de Cristo, más aun, es su vida: "in corpore Ecclesiae conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus Sancti, qui corpus Ecclesiae *vivificat*" (II - II, q. 183, a. 2, ad 3).

Y así la solidaridad mística de los humanos en el

orden sobrenatural si tiene a Jesucristo como autor, tiene al Espíritu Santo como aglutinador y centro propulsor de una vinculación inefable y vital.

He allí los dos órganos principales del Cuerpo: la cabeza y el corazón.

El Cuerpo Natural de la Humanidad se transformará en Cuerpo Místico bajo la acción poderosa y armónica de Cristo y de su Espíritu, y los hombres volverán a participar de las intimidades de la Trinidad "in Christo et in Spiritu".

Los miembros del Cuerpo Místico.

Hemos afirmado que de la lectura atenta de la "Summa" se desprende que el Cuerpo Místico de Cristo es una proyección del Cuerpo Natural de la Humanidad hacia lo infinito; que todos los hombres forman como un gran bloque de mármol en el que la Trinidad por medio del Verbo encarnado esculpirá el Cristo íntegro.

Estas no son sólo figuras retóricas, sino que encierran la gran verdad de la incorporación total de la Humanidad a Cristo, por la que todos los humanos son de alguna manera sus miembros.

No queremos afirmar que la Humanidad es propiamente el Cuerpo Místico. El bloque de mármol no es precisamente la estatua; podemos sin embargo decir muy bien que el bloque es la estatua en potencia.

Será estatua en acto sólo después de que el genio creador del artista lo haya golpeado y mutilado.

Todos los humanos han sido incorporados a Cristo realmente, pero en forma virtual.

Desde la encarnación del Verbo la Humanidad puede llegar a ser el Cuerpo Místico de Cristo, más aún, ya lo es, pero sólo en potencia.

Este es, diríamos, el primer estadio en la formación del Cuerpo Místico. Es el bloque de mármol cortado y llevado al taller del escultor.

Falta ahora el segundo estadio de actualización en cada individuo de la Humanidad.

Falta la escultura de Cristo.

"Podríamos decir que en el primer estadio la Humanidad es incorporada a Cristo a manera de masa informe; en el segundo, a manera de cuerpo organizado,

es decir, que en el primer estadio no presenta todavía la diferenciación de miembros y de funciones orgánicas que presenta en el segundo.

En el primero es la Humanidad confusa o amorfa, como abstraída y despojada de toda diferencia individual, que, contaminada por el pecado antes de la redención, queda después de ella purificada o liberada del pecado; en el segundo, en cambio, es la colectividad de los individuos, que, justificados en virtud de la sangre redentora por *la fe y el bautismo*, son, cada uno de por sí, miembros del Cuerpo Místico unidos a la Cabeza, que es Cristo" (91).

S. Fraghi en su estudio "De Membris" dice que los miembros son la "materia" de la Iglesia.

Esta materia puede ser remota y próxima.

La materia remota es aquella que tiene de por sí aptitud y disposición para la constitución de una determinada cosa.

La materia próxima es aquello que "actu" constituye dicha cosa.

La materia remota de la Iglesia son todos los hombres, y la materia próxima todos los individuos que "actu" pertenecen a la Iglesia (92).

Es otra forma más escolástica de explicar lo mismo que estábamos considerando nosotros.

Veamos, pues, cómo esa masa amorfa de todos los humanos se va transformando paulatinamente en los individuos, uno por uno, hasta revestirse de la personalidad de Cristo. Lo que era virtual en la masa llega a ser formal en cada hombre, por una acción de conjunto de Cristo y del individuo.

Si podemos afirmar con Santo Tomás que todos los hombres son miembros de Cristo, debemos determinar que lo son todos virtualmente, pero no todos actualmente: "membra Corporis Mystici accipiuntur, non solum secun-

---

(91) J. M. Bover: "Teología de San Pablo" — p. 585.
(92) S. Fraghi: "De membris Ecclesiae" — p. 33, Roma 1937.

dum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia" (III, q. 8, a. 3).

Todos lo son en potencia: "Christus est caput *omnium hominum"; muchos también lo son en acto: "(Christus) primo et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur ei *per gloriam;* secundo, eorum qui actu uniuntur ei *per charitatem;* tertio eorum qui actu uniuntur ei *per fidem"* (III, q. 8, a. 3).

Basta, pues, con ser hombre para ser de Cristo, como anteriormente hemos afirmado.

Mas ¿qué se necesita para ser miembros de Cristo "actu"?

También lo hemos visto: se necesita un contacto físico - espiritual con El *por la fe y por el "sacramento de la fe":* "fides informis est *communis omnibus* membris Ecclesiae" (II - II, q. 4 y 5, ad 4).

Quien no tenga ni siquiera la fe informe no es miembro del Cuerpo Místico de Cristo sino en potencia, "quia virtus passionis *copulatur nobis per fidem"* (III, q. 64, a. 3 c.).

El Aquinate clasifica los miembros del Cuerpo de Cristo en distintos grados, así: (III, q. 8, a. 3):

MIEMBROS

- **en acto**
  - **por la gloria:** los comprensores;
  - **por la caridad:** los creyentes en estado de gracia;
  - **por la fe informe:** los creyentes en estado de pecado mortal;
- **en potencia**
  - **que se actuará:** los predestinados aun no creyentes;
  - **que no se actuará:** los infieles que poblarán el limbo y los que, por su culpa, poblarán el infierno.

Como es fácil notar, para el Angélico se requiere en el miembro actual de Cristo algo espiritual permanente y al mismo tiempo vital, que fluya de la Cabeza intrínsecamente.

Este algo básico e indispensable es inicialmente la fe.

El que tenga la fe sobrenatural, aunque esté sumergido en las tinieblas del pecado, es "actu" miembro del Cuerpo Místico de Cristo.

Por lo tanto todos aquellos que tienen la fe infusa, sean ellos paganos o pecadores, sean sólo catecúmenos o cismáticos y herejes *materiales,* pertenecen real y actualmente al Cuerpo Místico de Cristo como miembros.

Por el contrario aquellos que han rechazado *formalmente* aunque fuera un sólo artículo de la fe sobrenatural y que, por lo tanto, no tienen la fe, aunque en su alma esté impreso el carácter bautismal o sean sólo herejes ocultos, no son ya "actu" miembros del Cuerpo Místico de Cristo.

A la fe debemos agregar otro vínculo *físico* permanente: el carácter sacramental.

Estudiamos nosotros la evolución *ordinaria* de la incorporación, la *regla* establecida por Cristo y el camino oficial querido por El. Las excepciones, cabalmente por ser tales, tienen un desarrollo peculiar, que prescinde del sistema fijado por el Redentor aunque deben tener con él necesariamente alguna relación.

Pues, después de Cristo la razón que constituye a un hombre solidario con Cristo místicamente, o sea, que lo hace miembro verdadero de su Cuerpo Místico, es la recepción del sacramento del Bautismo.

No puede ser, como algunos quisieron, la predestinación, porque "praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum...; praedestinatio est quaedam pars providentiae. Providentia autem non est in rebus provisis, sed quaedam ratio in intellectu provisoris" (III, q. 23, a. 2). Tampoco puede ser la gracia santificante, porque también los pecadores pueden tener

la fe infusa del orden sobrenatural, aunque sea así informe.

La razón específica que nos constituye miembros de Cristo es la *fe, traducida en rito.* Es el Bautismo válido en cuanto imprime un carácter espiritual indeleble.

Este Bautismo es el "*sacramentum fidei*" por antonomasia, y el carácter que imprime es el signo indeleble de la fe. El cual signo, por ser visible en causa (cfr. Suppl. q. 44, a. 1, ad 2), es la marca que distingue, aun exteriormente, a los miembros de Cristo.

Por eso afirma el Angélico que el Bautismo es la vertiente de la solidaridad mística: "communis effectus Baptismi est *constructio ecclesiaticae unitatis*" (III, q. 39, a. 6, ad 4).

Fe y Bautismo están, pues, en íntima relación: el Bautismo nos incorpora al Cristo Místico y la fe efectúa en nosotros el renacimiento. No se excluyen, sino que existen el uno al lado del otro.

La solidaridad con Cristo es una solidaridad del Bautismo y una solidaridad de la fe.

Después de la Redención no se puede separar la fe del Bautismo: son como la flor y el aroma que subsisten juntos.

La Fe fué siempre indispensable para ser de Cristo; el Bautismo no siempre, pero porque no siempre existió Cristo. Después de El no hay sino una *Fe encarnada en el Bautismo,* y un Bautismo vivificado por la Fe: "ante adventum Christi *homines Christo incorporabantur per Fidem futuri adventus;* cuius fidei signaculum erat circumcisio... Post adventum etiam Christi *homines per Fidem Christo incorporantur*... Sed alio signo manifestatur fides rei jam praesentis... Et ideo licet ipsum sacramentum Baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, *cuius Baptismus sacramentum* est, semper necessaria fuit" (III, q. 68, a. 1, ad 1).

"Prat dice (vol. II.º, p. 314) que la unión con Cristo es efectuada por medio de la Fe y por medio del Bautis-

mo: pero ni la unión efectiva del Bautismo puede realizarse sin la unión efectiva de la Fe, ni la unión efectiva de la Fe sin alguna relación interior con la unión efectiva del Bautismo; la unión efectiva de la Fe tiene esencialmente como fin la unión efectiva del Bautismo, que la reviste de eficacia. Los dos conceptos no son opuestos, sino que están vinculados entre sí.

La solución total y exhauriente la da el Concilio de Trento en su doctrina de la Justificación. La Fe es el "initium salutis, fundamentum et radix omnis justificationis" (sess. 6, c. 8, DB. (1911) 801); la "causa instrumentalis" de la Justificación es el sacramento del Bautismo, que el Concilio llama (justamente como el Aquinate) "sacramentum fidei" (DB. 799), añadiendo también "sine quo *nulli unquam* fit justificatio". Así la incorporación a Cristo se realiza efectivamente por medio del Bautismo" (93).

Pero entre los efectos sobrenaturales del Bautismo está el carácter. Antes bien: el carácter es propiamente el efecto primario y directo del Bautismo válido: "aqua Baptismi vel forma verborum non operatur ad gratiam immediate, sed ad characterem" (4 D., 26, 2, 3, 2 m.; cfr. III, q. 69, a. 10; q. 68, a. 4, ad 3; a. 8 c.; q. 63, a. 4, ad 1; etc.).

El hombre no participa realmente de la vida de Cristo "in actu secundo", sino por la gracia: "non autem efficitur homo membrum Christi (in actu secundo) nisi per gratiam" (III, q. 62, a. 1). Pero el carácter contiene en sí una *exigencia física* de la gracia, y por lo tanto es lo que constituye al hombre "in actu primo" miembro de Cristo. En un individuo que no ponga impedimentos, el carácter está siempre necesariamente acompañado por la gracia (cfr. III, q. 63, a. 4, ad 1).

En efecto dice Santo Tomás: "character sacramenta-

---

(93) F. Jürgensmeier: "Il Corpo Mistico di Cristo" — 32-33, Morcelliana — Brescia, 1942.

lis est res respectu sacramenti exterioris, et est *sacramentum* (= causa física instrumental) *respectu ultimi effectus* (= la gracia santificante). Dupliciter potest aliquid characteri attribui: uno modo secundum rationem *sacramentis:* et hoc modo est *signum invisibilis gratiae,* quae in sacramento confertur . . ." (III, q. 63, a. 3, ad 2).

Si el carácter es también efectivamente un signo sacramental de la gracia, ésta procede del carácter *físicamente,* porque, para el Doctor de Aquino, el signo sacramental es una causa eficiente instrumental.

El "género" de todo sacramento en la nueva Ley es *ser signo,* y la "diferencia específica" es la *eficacia causal.*

El sacramento, después de la Redención, es un *signo eficaz.* (III, q. 62, a. 1, 2, 3, 4, 5, 6). Cabe notar empero que no es eficaz en cuanto signo, sino por una virtud superior y transitoria que lo eleva (cfr., por ejemplo, III, q. 62, a. 4 y 5); sin embargo produce su efecto *significando,* porque su formalidad de ente es la de signo.

Así también se dice que el hombre es un "animal racional"; pero el hombre razona no por ser animal sino por tener un espíritu inteligente; sin embargo razona usando de su animalidad, por ser ella una parte integral de su entidad real.

Afirma Santo Tomás muy a menudo que los sacramentos producen lo que significan: "efficiunt quod significant" (cfr.: III, q. 62, a. 1, ad 3; q. 84, a. 3 c.; y ad 5; Suppl. q. 29, a. 2; a. 7; q. 30, a. 1 y 2; q. 35, a. 1; q. 45. a. 3; etc.).

"Sepultura Baptismi *causat* mortem peccati, quia sacramentum novae *Legis efficit quod signat.* Unde *cum* sepultura, quae fit per Baptismum, *sit signum* mortis peccati, mortem *efficit* in baptizato . . ., (in Rom. VI, lect., 1).

De donde sacamos que, si bien es cierto que la causalidad de un sacramento no depende propiamente de su significación sacramental, sin embargo esa significación sacramental es causa instrumental: "*cum... sit signum...*

efficit", o sea, Cristo al instituír los sacramentos juntó, como partes integrantes de un sólo ente, la significación y la eficacia causal.

Son, sí, eficaces los sacramentos porque Cristo les comunica transitoriamente la causalidad instrumental de su humanidad ("sacramenta pertinent ad humanitatem Christi" — III, q. 80, a. 5), pero se la comunica en cuanto significan algo. Por lo tanto, en último análisis, podemos también decir que *son eficaces causalmente porque son signos:* "sacramenta novae Legis *simul sunt* causae et signa" (III, q. 62, a. 1, ad 1; cfr. III, q. 84, a. 3 c. y ad 5).

Sabemos, por otra parte, que el Angélico distingue en todo sacramento:

1)—sacramentum tantum (o: signum tantum);

2)—res et sacramentum (o: res et signum);

3)—res tantum. (Cfr. III, q. 66, a. 1 c.; q. 84, a. 1, ad 3; etc.).

Luego, según él, la causalidad de un sacramento es participada por los primeros dos elementos (el "sacramentum tantum" y el "res et sacramentum") porque en entrambos se encuentra la razón de signo: "aqua Baptismi vel forma verborum non operatur ad gratiam immediate, sed ad characterem". (4 D. 26, 2, 3, 2).

El carácter de cristiano es el "res et sacramentum" del Bautismo.

Por lo tanto, en cuanto es "signum invisibilis gratiae", exige de por sí físicamente esta gracia: "per impressionem characteris baptismalis aliquis *disponitur ad gratiam* (III, q. 68, a. 4, ad 3).

Por ende el carácter es *radicalmente* (= "in actu primo") el vínculo de unión con Cristo. Por ser la vocación física a la gracia es propiamente el signo indeleble de nuestra solidaridad mística con Cristo - Cabeza.

Por el carácter, entonces, somos incorporados a Cristo y marcados con la dignidad de miembros suyos: "Baptismus imprimit *characterem incorporantem* hominem

Christo" (III, q. 70, a. 4 c.; cfr. q. 68, a. 1, ad 3; Suppl. q. 22, a. 6, ad 1; q. 30, a. 3 sed contra; etc.).

El carácter sería, pues, para el hombre, lo que es la "gratia unionis" para Cristo.

Cristo es Dios por la "gratia unionis"; el hombre es cristiano por el carácter.

Cristo es el Salvador por la "gratia unionis"; el hombre es un salvado por el carácter.

Cristo es el Sacerdote por la "gratia unionis"; el hombre participa del Sacrificio sacerdotal por el carácter (94).

La "gratia unionis" exige física y necesariamente en Cristo la plenitud de la gracia habitual. El carácter exige también físicamente en el cristiano algún grado de la gracia habitual.

La "gratia unionis" es un prerrequisito necesario de la capitalidad de Cristo, aunque no es su razón formal. El carácter es también, en el camino ordinario de la Redención, un prerrequisito necesario de la incorporación a Cristo, aunque no es propiamente la razón formal que constituye a un hombre miembro real del Cuerpo Místico de Cristo; así los cristianos condenados a las penas eternas no son de ninguna manera miembros del Cuerpo Místico, pero conservan en su alma el carácter como señal indeleble de cobardía, de traición y de suicidio.

---

(94) S. S. el Papa Pío XII en su última encíclica **"Mediator Dei"** sobre la Liturgia (encíclica que es como el complemento de la **"Mystici Corporis"**) dice precisamente:

"Né fa meraviglia che i fedeli siano elevati a una simile dignitá. Col lavacro del Battesimo, difatti, i cristiani diventano, a titolo comune, membra del Mistico Corpo di Cristo Sacerdote, e **per mezzo del "carattere"** che si imprime nella loro anima, sono deputati al culto divino partecipando, cosí, **convenientemente al loro stato,** al sacerdozio di Cristo . . .

Considerino, dunque, i fedeli a quale dignitá li innalza il sacro lavacro del Battesimo".

"Osservatore Romano" — 1 - 2 Dicembre, 1947.

Los miembros del Cuerpo Místico son por lo tanto todos aquellos hombres que nutren en su corazón la Fe y tienen su espíritu sellado con la "impronta" de Cristo.

La solidaridad mística aglutina así a los humanos por medio de un contacto físico - espiritual con el Hombre - Dios: "Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita: et ideo *per spiritualem contactum* efficaciam sortitur, scil. *per Fidem et fidei Sacramentum,* secundum illud Apostoli ad Rom. III, 35: —Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine eius—". (III, q. 48, a. 6, ad 2).

Cristo en los siglos crece entre los hombres por la Fe y el Bautismo hasta alcanzar la estatura perfecta, hasta completar la encarnación de Dios.

"Sanctus, sanctus, sanctus, Deus multitudinum; pleni sunt coeli et terra gloria tua per Christum Dominum nostrum, qui nos per crucem salvavit et ita nos tibi univit atque in te fusit, ut tu, Deus, per sermonem certe nimis humanum, major fieres" (95).

---

(95) G. Weigell: "De Verbo incarnato" — p. 139.

CAPITULO VI

LA SOLIDARIDAD ELEMENTO ESENCIAL DEL CUERPO MISTICO.

— **La solidaridad en Teología.**

— **La solidaridad y el Cuerpo Místico de Cristo.**

Todos.

En Adán pecaron todos los hombres.

En Cristo murieron todos los hombres.

El vínculo que los aglutina en Adán los constituye en una unidad especial que se llama "Cuerpo Natural de la Humanidad".

El vínculo que los aglutina en Cristo los constituye en una unidad sobrenatural que se llama "Cuerpo Místico de Cristo".

Ambos vínculos se denominan: "solidaridad", "natural" el primero, "mística" el segundo.

Entrambos son para nosotros un misterio en el sentido más estricto de la palabra: conocemos su existencia y creemos a su verdad por la revelación.

A estas alturas de nuestro Estudio, se nos hace indispensable contestar definitiva y tomísticamente, en forma clara y sucinta, las siguientes preguntas:

—¿Qué es propiamente la solidaridad en Teología?

—¿Qué relación tiene la solidaridad con el Cuerpo Místico de Cristo?

N. B.— Este capítulo es propiamente una conclusión.

Al mismo tiempo que es una especie de resumen, quiere ser también la concretización de las conquistas de los capítulos anteriores.

En él se ponen en luz sólo los puntos básicos y más importantes para determinar con claridad y brevemente el alcance y los resultados objetivos de nuestro Estudio.

Para mayor esbeltez, **hemos querido** dejar toda cita, ya que las suponemos conocidas por la lectura de los capítulos anteriores.

Las afirmaciones escuetas y a veces categóricas, son todas netamente tomistas.

Es un capítulo que tiene su razón de ser y es inteligible sólo después de los otros cinco.

La solidaridad en Teología.

La solidaridad en Teología es la comunión de todos los hombres con Adán y con Cristo.

En su significación más íntima, la solidaridad es *unidad.*

Unidad de todos los hombres en Adán por la naturaleza.

Unidad de todos los hombres en Cristo, inicialmente por la naturaleza, y, posteriormente y con más propiedad, por la Fe y la Gracia.

Adán y Cristo son entrambos, de alguna manera, todo el Género humano.

La razón fundamental de esta capacidad universal de concentración es, en Adán, su prioridad temporal; y, en Cristo, su capitalidad físico - sobrenatural.

Dios cuando creó los primeros seres animados, los creó como "Principios" de las distintas especies; por lo tanto al darle vida a Adán ponía sobre la tierra la Humanidad, pues Adán era como la semilla de todos los hombres; su naturaleza concreta debía ser participada a todos por medio de una virtud engendradora de prolongación indefinida. La humanidad de Adán era realmente, aunque en forma virtual, la "naturaleza común" de todos los hombres.

La relación que vige entre Adán y nosotros por la generación es la *solidaridad de naturaleza.*

Se trata de un hecho positivo en directa dependencia de un decreto libre de Dios que quiso hubiera un Hombre - Principio.

Evidentemente esta solidaridad de naturaleza no puede ser colocada en un orden moral, pues tiene como base un elemento carnal: la emanación material de nues-

tra existencia, o sea el contacto físico - corporal con el progenitor por medio de la generación.

Esta comunión casi vegetal o animal de vida nos une con Adán no solamente en la realidad de nuestra existencia, sino también en un gesto criminal voluntario: el primer pecado mortal humano.

La comunión física de naturaleza es el fundamento de la comunión de voluntades en la desobediencia a Dios, o sea, de la *solidaridad de pecado.*

La complicidad en el primer pecado es un grado más elevado de solidaridad: nos aglutina con Adán en forma tal que nos hace no sólo participantes de las desastrosas consecuencias de la soberbia desobediente, sino también *culpables* del pecado uno por uno, aunque con el grado ínfimo de voluntariedad.

Cuando Adán pecó por primera vez, era "el Nosotros" que pecaba; su voluntad era considerada también como nuestra, en cuanto era la voluntad de la "Naturaleza común íntegra".

Esta complicidad universal es la triste expresión del más alto grado de solidaridad *"natural"*.

No es que nosotros en el paraíso terrenal hayamos querido comer la manzana o arruinar toda la Humanidad, no; pero sí, nosotros *quisimos* el despojamiento de una naturaleza que es propiamente la *nuestra.* Lo quisimos no actualmente, sino *virtualmente,* pero *realmente* por intermedio del Hombre - Principio; lo quisimos en cuanto descendientes formales de Adán, en cuanto *miembros* reales del Cuerpo Natural de la Humanidad.

Nosotros llevamos cada uno *nuestro propio* pecado desde el día en que, por la generación, la universalidad virtual de la humanidad de Adán pecador se ha actuado en nuestra naturaleza concreta.

Esta solidaridad de pecado no pertenece exclusivamente al orden moral. Es, sí, necesariamente una comunión de voluntades, pero en cuanto estas voluntades son las facultades de la Naturaleza humana común, elevada

gratuitamente a la vida sobrenatural de la Trinidad. La cual elevación gratuita, si bien es un accidente específico propio de la Naturaleza, lo es en forma amisible, en cuanto que esta Naturaleza se puede desnudar de ella libremente, sin dejar por eso de subsistir como tal.

Y la Naturaleza se despojó voluntariamente de esa vestidura sobrenatural en Adán, cuando era el Género Humano.

El primer pecado es un pecado de la Naturaleza.

La solidaridad en este pecado es algo "natural"; implica una comunión de voluntades, pero en relación directa con la naturaleza y la virtud engendradora del primer varón.

La voluntariedad nuestra en la solidaridad de pecado la actuó Adán, en cuanto *"representante natural"* de todos los hombres descendientes de él formalmente.

No interesa saber si Adán conocía su dignidad de "Principio" universal y además de "representante natural" de todos los hombres en cuanto elevados al orden sobrenatural. Lo que importa es saber que de hecho Adán lo era.

Cuando un loco apunta un revólver contra su hijo y aprieta el gatillo, no hace falta, para constatar los efectos desastrosos, determinar si ese loco obra a sabiendas o no.

Adán cuando quiso pecar era el Cuerpo Natural de la Humanidad en embrión, por lo tanto ofendió a Dios en "representación natural" de todos sus descendientes formales, los cuales pecaron realmente en él porque de él dependían virtual y formalmente en su existencia real.

Sólo el hombre Jesucristo no pecó en Adán, porque, si bien dependía de él virtualmente, su dependencia natural era solamente material y no formal (— tampoco la Virgen María pecó en Adán, pero por una excepción milagrosa querida por la Sabiduría omnipotente de Dios).

Todos los demás, por la generación carnal, se revisten de una solidaridad de pecado, que es solidaridad no sólo

en las consecuencias desastrosas sino también en la culpa.

La solidaridad de pecado tiene, pues, dos aspectos: el material y el formal.

Es solamente *material* en Cristo (—y en María—) porque lo reviste únicamente de las penalidades consecutivas al pecado.

Es *material y formal* en todos los demás hombres, porque han sido injertados en el Cuerpo Natural de la Humanidad directamente por la actividad engendradora de Adán pecador.

Ahora bien: Jesucristo, el Hombre - Dios, quiso revestirse de la solidaridad de naturaleza y de la solidaridad material de pecado para compartir efectivamente la realidad y la crudeza de la vida decaída de la Humanidad y así emprender la difícil obra de la restauración.

Estos dos grados de solidaridad natural son su investidura de Salvador.

"Lo admirable e incomparable en Cristo no es que la Humanidad haya sido introducida en la divinidad, sino más bien, que Dios se haya hecho hombre, pura y completamente. El misterio no está en que la Humanidad haya sido elevada hasta la divinidad, sino que la divinidad haya bajado hasta la Humanidad . . .

Y ¿por qué?

Porque la voluntad que Dios tiene de salvarnos se plasmó en la encarnación de Dios de una manera real y corporal . . . Tenemos en medio de nosotros un hombre nuevo que puede invocar al Padre con un corazón puro y a quien desde el cielo se le dice: "Tú eres mi hijo muy amado". La cadena de millares de generaciones, rota desde el principio y separada de Dios, se halla por fin reparada y vinculada de nuevo a Dios por este anillo . . .

Esta nueva unidad es el fundamento nuevo, la fuente nueva, la nueva raíz de los hombres. Brotan de El como los sarmientos y racimos de la cepa. El es la cabeza y ellos los miembros. En adelante, ya no existirá más fundamentalmente, esencialmente, el hombre individual aisla-

do, ya no habrá más que miembros de Cristo, miembros de una cabeza que no forman más que un solo cuerpo.

Ahí está el punto central del venturoso mensaje. No consiste propiamente en que Dios, por Jesucristo, habita corporalmente entre nosotros y en que hemos visto "la majestad de Dios"; sino que ese Dios es nuestro hermano, carne de nuestra carne, sangre de nuestra sangre y que es cabeza del Cuerpo que formamos" (96).

La aglutinación de todos los humanos en un sólo Cuerpo Natural es la base indispensable de la reconstrucción.

El Verbo encarnado no es un extraño perdido y hospedado en uno de los mil hogares humanos, sino un miembro vivo que participa de la unidad vital de un Cuerpo y encierra en su omnipotencia de Dios la capacidad de reestructurar ese Cuerpo y de regalar a sus comiembros una nueva vida misteriosa.

Es tanta su solidaridad "natural" con los hombres que su humanidad no es sólo la encarnación de la pena del pecado original, sino que también de todos los demás pecados personales de cada uno de los humanos: al hacerse hombre, el Verbo se hizo "pecado", o sea, pretendió concentrar en su naturaleza concreta el peso de la materialidad de todos los pecados.

Jesucristo no es un "culpable", no es un "pecador". Jesucristo es el "pecado" (97).

---

(96) K. Adam: "Cristo nuestro hermano" — pp. 69 - 70.

(97) Jesucristo se reviste de la materialidad del pecado, a saber de algo que es consecuencia del pecado y que no dice contradicción con la infinita perfección de su Ser.

El pecado puede ser considerado como acto o como estado.

La formalidad del pecado - acto es el desorden de la voluntad; su materialidad es la entidad física de la acción.

La formalidad del pecado - estado consiste, en cambio, en la privación de la Gracia Santificante; su materialidad, en la concupiscencia, en el dolor y en la muerte.

Esta materialidad, empero, no es tal en un sentido estricto,

En todo pecado criminal de soberbia y de alejamiento de Dios, hay un elemento formal y otro material.

El elemento formal es la voluntariedad de la acción y la privación de la Justicia sobrenatural.

El elemento material es la consecuencia necesaria, que entraña la pena del dolor y de la muerte.

Podemos decir que por el primero el hombre es constituído "pecador", y por el segundo, (si pudiera subsistir solo), "pecado".

Cristo hombre, quiso que su solidaridad "natural" fuera revestida de la materialidad de los pecados del mundo para poseer esa solidaridad de pecado que atrajera sobre su persona el tremendo castigo de la Justicia infinita, y así satisfacer vicariamente por todos sus comiembros pecadores del Cuerpo Natural.

Por este grado de solidaridad "natural" se le imputan a Cristo los pecados de todos sin faltar en absoluto a la justicia.

La imputabilidad de un pecado no es propiamente la culpabilidad.

Luego no se puede demostrar que sea absurdo y contradictorio afirmar para Jesucristo la imputabilidad de todos los pecados, aunque no sea culpable de ninguno de ellos.

Las naturalezas concretas de todos los individuos son los "principia quibus" de las acciones humanas pecaminosas. La humanidad de Cristo es una naturaleza concreta *impersonal y tendencialmente universal,* que representa de alguna manera a todas las demás naturalezas individuales, tanto que se puede afirmar que al asumirla Cristo se desposó propiamente con toda la Humanidad.

---

como en el pecado - acto, sino en un sentido más amplio, como un efecto secundario es de alguna manera la materialidad del efecto primario y formal.

Así el dolor y la muerte en Cristo son "pecado" en cuanto dicen dependencia directa y próxima con el pecado formal de Adán. (Cfr. III, q. 14).

Luego su naturaleza concreta, aunque no es el "principium quo" de los pecados del mundo, tiene sin embargo alguna relación real con esos múltiples "principium quo" en los demás hombres.

Por ende, se le pueden imputar, de alguna manera, todos los pecados.

¡A tanto llega la solidaridad "natural"!

—Hemos visto, hasta aquí, a Cristo hacerse hombre y pecado por la solidaridad "natural".

Ahora consideraremos el alcance de la *solidaridad "mística"*, y veremos a los hombres hacerse, por ella, justos y dioses.

Cuando Jesucristo murió sobre el Calvario, en descuento de nuestros pecados, en El murieron todos los hombres virtual pero realmente.

Su pasión y su muerte son un gesto universal de comunión "mística": *la solidaridad de satisfacción.*

Cristo por ser el hombre más perfecto es el "Jefe" de sus semejantes, y en cualidad de tal puede obrar representando *auténticamente* a todos ellos. Es hombre, por decreto positivo de la Trinidad, para ser "Salvador"; por lo tanto legítimamente puede y *debe* hacer algo por ellos. Por su unión hipostática con la Divinidad es el "Sacerdote - Hostia", o sea, el mediador físico entre lo humano y lo divino. Por consiguiente su clamor y su satisfacción serán *oficialmente* la satisfacción de todos.

Mas si en ésto tan sólo consistiera la solidaridad "mística", sería algo perteneciente exclusivamente al orden moral y jurídico, aun concediendo que deba tener como prerrequisito la solidaridad "natural" de pecado y de naturaleza.

Pero la solidaridad "mística" es de orden superior al moral: es algo ontológico y físico - sobrenatural. Se parece a la solidaridad "natural" en Adán, elevada y colocada en las intimidades de la Deidad.

En Adán la solidaridad "natural" brotaba de algo físico - corporal, de su humanidad, que era la "naturaleza - semilla". En los hombres esa misma solidaridad brotaba de algo también material, de su naturaleza concreta, que es la floración y la prolongación de la humanidad de Adán.

En Cristo la solidaridad "mística" brota no sólo de su dignidad de Jefe - Salvador y de Sacerdote - Hostia, sino que también de algo físico - sobrenatural, de su capitalidad, o sea, de su humanidad concreta revestida de la plenitud absoluta de la Gracia habitual.

En los hombres esta misma solidaridad brota de su Fe en Cristo; la cual Fe se concretiza en el carácter bautismal, en cuanto exige físicamente la Gracia, que nos hace perfectamente solidales con Cristo.

La solidaridad de satisfacción es el primer grado de solidaridad "mística". Nos une con Cristo en la muerte.

Tiene dos aspectos distintos como los tenía la solidaridad de pecado: puede ser material y formal.

Es *material* en todos los hombres en cuanto hombres, o sea en cuanto son seres adamíticos como Cristo. Cada individuo humano como tal es de Cristo y es por El representado en la cruz, en cuanto que Cristo es la recapitulación del Cuerpo Natural de la Humanidad. Se ha encarnado para potenciar e interpretar eficazmente las veleidades espontáneas de reparación o las ansias impotentes de la Naturaleza en cada hombre.

Expresión irrefutable de esta solidaridad material de satisfacción será la resurrección universal de *todos* los humanos.

Pero ¿cómo se puede realizar una solidaridad tan universal si la humanidad de Cristo no es una "naturaleza común" como lo es la del Hombre - Principio?

Es posible porque la humanidad de Cristo, además de ser impersonal y tendencialmente universal, es la "naturaleza perfecta" del Hombre - Cabeza. Está revestida de

una cualidad física creada que hace de Cristo el Género Humano en el orden sobrenatural.

Como Adán era "originaliter" la Humanidad, así lo es Cristo "capitaliter". Por ende su naturaleza concreta es tan universal como la del progenitor, aunque en otro orden.

Por eso, así cómo en Adán pecaron originalmente todos los hombres, aun los posibles que no tendrán nunca una existencia real; así en Cristo murieron y satisficieron capitalmente todos los hombres, aun aquellos que no serán de hecho justificados.

La solidaridad de satisfacción es, además, *formal* en aquellos hombres que personalmente se unen por un contacto físico - espiritual con Cristo. Este contacto es la generación sobrenatural.

Por él los hombres participan formalmente del sacrificio cruento del Hombre - Dios, o sea satisfacen voluntariamente en Cristo y con Cristo, así como por la generación carnal pecan voluntariamente en Adán y con Adán. Para ellos la satisfacción del Verbo encarnado tiene una relación tan grande con sus personas, que produce los mismos efectos que produciría si estos hombres hubieran padecido y hubieran muerto ellos mismos con la capacidad sobrenatural del mérito. ¿No lo comprueba, acaso, el hecho de que un infante, sin ningún acto integralmente personal y con el sólo contacto físico - sobrenatural de Cristo - Cabeza por medio del Bautismo, es hecho participante *total y voluntario* de esa satisfacción?

La voluntad de la Cabeza es necesariamente la voluntad de los miembros.

Pero los hombres mueren con Cristo para resurgir.

La solidaridad de satisfacción es el camino necesario hacia *la solidaridad de sobrenaturaleza*, que nos hace físicamente participantes de la vida de la Trinidad en comunión de Gracia con Cristo.

No se trata de una emanación de la gracia nuestra de Cristo - Cabeza a nosotros - miembros, emanación en

la que entraría una causalidad material como entre Adán y sus descendientes; sino de una *causalidad solamente efectiva y meritoria.*

La unidad en la sobrenaturaleza se consigue a través de un proceso inverso al de la solidaridad "natural".

En Adán la comunión de naturaleza lleva a la complicidad en el pecado. En Cristo la comunión de muerte y de satisfacción lleva a una unidad de sobrenaturaleza.

En la solidaridad "natural" las personas son pecadoras por causa de la Naturaleza.

En la solidaridad "mística" las naturalezas concretas son justificadas por causa de las personas.

Es preciso hacerlo notar bien este hecho: en la solidaridad "natural" se parte de la unidad de naturaleza para llegar a la comunión de voluntades. En la solidaridad "mística", presuponiendo como base la unidad de naturaleza, se parte de una comunión espiritual de voluntades, o sea, de personas para llegar a la unidad orgánica de sobrenaturaleza.

A la comunión con Cristo en la satisfacción se sigue la unidad de la gracia habitual, por la que los hombres forman el "Cuerpo Místico de Cristo", desarrollando en una unidad físico - espiritual el dinamismo orgánico sobrenatural de Cristo - Cabeza.

Como los diversos órganos de un cuerpo son el complemento y la exteriorización de la capacidad de vida del alma, por los que el alma actúa sus facultades espirituales, así los hombres revestidos de la solidaridad de sobrenaturaleza son el pléroma y la actualización de la vitalidad "mística" de Cristo.

Como en los miembros del cuerpo vive el alma, así en los justos vive Cristo, quien se constituye así en elemento formal de la unidad orgánica sobrenatural.

El Cuerpo Místico de Cristo es el triunfo de la unidad.

Incorporados a él por la solidaridad, los hombres retornan a la unidad trinitaria de la Deidad, de la cual se habían alejado pecando solidariamente.

—Resumiendo:

En la Teología católica, si consideramos la Economía de la Redención con la mirada profunda y escrutadora de Santo Tomás de Aquino conocido sobre todo a través de su "Summa Theologica", podemos sintetizar así el alcance del *Misterio* deslumbrador de la solidaridad:

- **SOLIDARIDAD:** (= unidad misteriosa de todos los hombres en Adán y en Cristo).
  - **natural** (en Adán)
    - **de naturaleza** — Todos;
    - **de pecado**
      - **Formal**— los hombres en general, por la generación activa formal;
      - **material**— el Hombre-Dios por la corpulenta substancia;
  - **mística** (en Cristo)
    - **de satisfacción**
      - **material**— todos, por la comunión de naturaleza y de pecado;
      - **formal**— los cristianos, por la Fe y el carácter bautismal;
    - **de sobrenaturaleza** — los santos, por la Gracia y la Caridad, y por la Gloria.

La solidaridad y el Cuerpo Místico de Cristo.

¿Cuál es el elemento *formal* del Cuerpo Místico de Cristo?

Alguien ha afirmado que es la solidaridad.

Sin duda la solidaridad es la unión que reina en el Cuerpo Místico; donde se inicia la solidaridad "mística", se inicia también el Cuerpo Místico.

Pero nos parece que no se puede afirmar estrictamente que la solidaridad entra en la constitución del Cuerpo Místico como elemento *formal.*

Por de pronto, nosotros hemos distinguido dos géneros de solidaridad: una "natural" y otra "mística", y sería una inexactitud hablar de ella como relacionada formal y exclusivamente con el *Cuerpo Místico.*

Por este motivo hemos querido colocar como título del capítulo y de todo nuestro Trabajo: "la solidaridad, elemento *esencial* del Cuerpo Místico", porque entendimos hablar también de la solidaridad "natural", la cual está relacionada con el Cuerpo Místico de Cristo sólo en cuanto es su prerrequisito necesario, su postulado básico e indispensable: el Cuerpo Natural de la Humanidad es el fundamento previo del Cuerpo Místico de Cristo, así como el bloque de mármol es la materia necesaria para la escultura de la estatua.

Al decir "elemento esencial" se nos antoja una subdivisión útil y aclaradora. Este elemento esencial tiene, podríamos decir, su materia y su forma; la materia sería la solidaridad "natural"; la forma, la solidaridad "mística".

Mas, si así es, ¿por qué no concluír que la solidari-

dad "mística" es el elemento formal del Cuerpo Místico?

No queremos afirmar que la solidaridad "mística" es el elemento formal del Cuerpo Místico de Cristo, porque una tal conclusión sería una extralimitación: iría más allá del alcance de nuestras afirmaciones anteriores.

Decir que la solidaridad "mística" es como la parte formal de la solidaridad en general no es lo mismo que declarar que es el elemento formal del Cuerpo Místico.

En efecto la expresión "Cuerpo Místico" es una analogía, una metáfora; y es propiamente la metáfora de la solidaridad "mística".

El alma o la razón de ser de la metáfora del Cuerpo Místico es propiamente la solidaridad "mística": para explicar ésta se forjó aquélla.

Por consiguiente, la pregunta: ¿cuál es la causa formal del Cuerpo Místico de Cristo? no puede tener otro sentido que éste: ¿cuál es la causa formal de la solidaridad mística?

Y contestar que la causa formal del Cuerpo Místico es la solidaridad "mística", es, evidentemente un círculo vicioso; sería como afirmar que la causa formal de la solidaridad es la unidad o que la causa formal de un cuerpo humano es la cohesión de sus miembros.

La solidaridad es algo esencial en el Cuerpo Místico, sin ser su forma.

La cohesión de los miembros, o la unidad orgánica de un cuerpo humano, aunque sea algo esencial en un cuerpo viviente, no es su forma, sino sólo una propiedad indispensable en directa dependencia de la actividad vital y aglutinadora del alma racional.

Así la solidaridad "mística" en la vida orgánica sobrenatural.

El Cuerpo Místico es la solidaridad "mística". La cohesión vital de sus miembros, la unidad orgánica de su vida es algo esencial e indispensable en su existencia, pero no es su formalidad. Es una propiedad que se sigue necesariamente del influjo intrínseco de Cristo - Cabeza,

ya que este influjo es un dinamismo amalgamador que desarrolla su actividad vital en el orden sobrenatural de una manera orgánica y aglutinadora (98).

Por lo tanto, si podemos aceptar esta afirmación de J. M. Bover, S. J. (p. 551 — "Teol. de S. P."): "el elemento formal, y, por así decir, el alma de la *concepción* paulina sobre el Cuerpo Místico de Cristo es el principio de solidaridad", no podemos aprobar estas otras: (p. 579) "la solidaridad es el elemento *formal* del Cuerpo Místico"; y (p. 601) "el principio de solidaridad *constituye* el Cuerpo Místico".

—Ahora bien: el Cuerpo Místico es el organismo de la vida sobrenatural creada, y no tan sólo un organismo de satisfacción.

La solidaridad "mística" tiene su gesto inicial en el sacrificio cruento del Calvario, pero sigue viviendo exuberante con mil otras acciones.

"Por naturaleza, el viviente es un ser progresivo, un ser que se hace a sí mismo, por la acción continua de un principio vital, que saca del medio donde está colocado lo que necesita para el desarrollo de todas sus riquezas de vida. Su unidad no es la unidad estable e inerte del ser inanimado, sino que una unidad viviente, cuyo progreso es proporcionado a la evolución del viviente mismo" (99).

El Cuerpo Místico de Cristo es un ser pletórico de vida. Se agiganta en los siglos con una constancia maravillosa.

Y esta vida exuberante es participada solidariamente por todos los miembros. Es un crecimiento proporcionado y armónico que alcanza a todos y al cual concurren todos.

---

(98) Cfr. in Eph. I, lect. 8.

(99) Hurtevent: "L'unité de l'Eglise" — p. 239. París, 1930.

Lo dice nuestro Angel de las Escuelas: "De la misma manera que en un cuerpo viviente la acción de un miembro va en provecho de todo el cuerpo, así mismo se verifica en el *Cuerpo espiritual,* es decir en la Iglesia. Ya que todos los fieles no forman sino un solo cuerpo, el bien de cada uno se comunica a los otros" ("in Symbolum", a. 10).

Todos los miembros del Cuerpo Místico forman como una sola persona mística en Cristo, que se introduce en el hogar de la Trinidad como en su casa, por el tesoro *común* de los méritos infinitos de la Cabeza y de cada uno de los miembros, que constituyen su dote de admisión: en Cristo "pluralitas universalis reducitur ad vitalem unitatem, Christus est via qua imus; in ista una via nequeunt aliae haberi semitae seclusae: via haec ipsa progreditur et cotidie tendit ulterius, ita ut omnes qui in ipsa stent, cum ipsa et procedant; flumini assimilatur ingenti, quod dulcia inter arva defluit ad mare: unaquaeque aquarum gutta amplectitur ac vehitur a coeteris omnibus, quae undarum molem componunt. Sic etiam unusquisque christianus in ascensione sua ad Deum —Deus enim est patria quo imus— sustentatur, complectitur ac gestatur a coeteris omnibus christianis, qui Corpus Christi Mysticum constituunt.

Et sicut ob unionem cum Jesu Christo capite, christianus modus essendi et operandi est "essendi et operandi CUM", sic etiam, ob miram cum Christo mystico unionem, christianus est et operatur CUM toto corpore ita ut omnium actiones ac merita sint propria uniuscuiusque membri. Hocpropter Paulus alteram creavit seriem verborum ex " σ υ ν " compositorum, quae explicite connotant fidelium unionem inter se per sanctorum communionem: ex. g. Rom. XV, 30; Phil. I, 27; II Cor. I, 11; II Tim. I, 8; Eph. V, 11; Phil. IV, 14; Rom. XI, 17; I Cor. I x, 23; etc. (cfr. Prat vol. 2.°, p. 21, n. 1).

Vita ita similis evadit mirae cuidam symphoniae, in qua agglutinatio multorum efficit unum mirabilem concentum: singula musica organa, licet dextere pulsentur,

nequeunt totum effectum reproducere symphonicum, qui consequitur tantum ex harmonica omnium coadunatione.

Sumus ergo in Christo alter alterius membra; ac uti in humano corpore pro invicem sollicita sunt membra (I Cor. XI, 15), nam "auris videt in oculo, oculus audit in aure . . ., et ita cum auris dicit: — oculus mihi videt, oculus dicit: auris mihi audit, oculi et aures dicunt manus nobis operantur", sic etiam in Christo sumus alter alterius complementum; omnia communia in unitate, in qua unusquisque, munere suo partiali fungendo, plenitudinem totius operatur, unde et ipsa progreditur ac perficitur societas christiana, "quae est corpus Christi, et plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimpletur" [Eph. I, 23] (100).

La solidaridad "natural" nos hace hombres y pecadores.

La solidaridad "mística" nos hace satisfactores y dioses; por ella nuestra vida cristiana abarca todos los siglos, por ella nuestras acciones meritorias esparcen su aroma en todas las edades, por ella nuestro corazón late al unísono con el corazón de millones de seres que unificados en Cristo cantan las glorias de la Trinidad.

Y es Cristo - Cabeza que nos regala esta solidaridad sobrenatural, en cambio de la solidaridad de naturaleza y de pecado con que lo hemos revestido para admitirlo como miembro vivo del Cuerpo Natural de la Humanidad.

---

(100) E. Viganó, S. D. B.: "In Christo Jesu" — Revista Universitaria, 1947 — pp. 69 - 70.

CONCLUSION

"Tertuliano ha dicho muy bellamente que una primera Iglesia, o sea *la unidad en la pluralidad,* es aquella que se adora en el cielo: la Augusta Trinidad.

A ejemplo de aquella Iglesia increada, ha sido instituída ésta que está de paso aquí sobre la tierra, en cuanto Dios ha querido revestir a su Cristo de la gloria de ser el prototipo, el primogénito y el heredero de sus tesoros, en medio de una muchedumbre de otros hermanos menores, con los cuales comparte afectuosamente una parte de las riquezas paternas y de su inmenso patrimonio.

Así considerada, la Iglesia en los designios de Dios se identifica con la misma sociedad humana, la cual siendo toda para Cristo, ha sido creada cabalmente para integrar la Iglesia.

Por esta preexistencia de la Iglesia en los planes divinos, se explica lo que escribía, hacia la mitad del segundo siglo, Erma en su "Pastor": —Primera entre todas fué creada la Iglesia, y todo lo demás no fué creado sino para ella—.

Todos los hombres, por ende, o en acto, o en potencia, en la intención divina están ordenados a la Iglesia.

Esta Iglesia que es antigua cuanto la creación, y que durante el primer Testamento atravesó, diríamos, por un período de preparación, recibió su forma definitiva de Jesucristo en el Santo Evangelio. Todo lo que Jesús enseñó, dispuso y obró en los treinta y tres años de su vida mortal, no podía ser un beneficio pasajero, otorgado a

esos pocos millares de palestinenses, griegos o romanos que estuvieron más o menos en relación con El hasta el 14 de Nisan del año 29.

El Cristo, en efecto, representa un don de Dios, concedido establemente a toda la Humanidad, y no enviado sólo temporalmente a una parte insignificante de una nación" (101).

Este regalo de Dios se prolonga en los siglos por la Iglesia, que es el pléroma de Cristo, su Cuerpo Místico.

Así como la Iglesia increada se llama "Trinidad", así la Iglesia creada se llama "Cuerpo Místico de Cristo".

La noción de "Cuerpo Místico" y la de "Iglesia" se confunden hasta casi identificarse. Es muy difícil determinar en qué se distinguen. Ambas nociones expresan la obra de Cristo en el mundo; tal vez la primera esté más relacionada con el elemento invisible y la segunda con el visible. La primera hace resaltar más la solidaridad, o sea la unidad de vida sobrenatural; y la segunda la organicidad, o sea la distinción jerárquica propia de toda sociedad humana. Pero no son sino distinciones primordiales, matices casi imperceptibles; porque si el "Cuerpo Místico" está a indicar la vitalidad aglutinante de Cristo-Cabeza, no prescinde al mismo tiempo de indicar la forma humana y social en que esta vida sobrenatural se cristaliza; y si la "Iglesia" significa una sociedad visible perfectamente organizada, quiere indicar también el elemento invisible y vivificador que sustenta esta Sociedad.

La Iglesia es, pues, el Cuerpo Místico de Cristo.

Así contempla el Doctor Angélico la habitación del Verbo entre los hombres.

"Aunque Tomás no ha escrito ningún tratado especial sobre la Iglesia ni ha dado ninguna definición de ella, sin embargo el conjunto de sus manifestaciones ocasionales no deja de darnos una poderosa y ajustada imagen de su pensamiento sobre el Cristianismo y la Iglesia. Hay,

---

(101) I. Schuster: "Il Regno di Dio" — pp. 59 - 60. Sei, 1932.

ante todo, rasgos dogmáticos y ético - místicos que dan atractivo y belleza a esta imagen. Su concepción del Cristianismo y de la Iglesia lleva en sí una *resonancia paulino - agustiniana,* está fundada sobre un desarrollo especulativo de la idea paulina de *Cristo, Cabeza de la Iglesia.* Su exposición, profunda y real cuanto es posible, de las relaciones entre Cristo y la Iglesia delata también el influjo de la patrística griega de S. Juan Crisóstomo y de S. Cirilo de Alejandría.

La idea fundamental que domina toda la concepción tomista de la Iglesia es de carácter dogmático, la idea dogmática de la esencia íntima del Cristianismo, tal como el Aquinate, inspirándose en S. Pablo y S. Agustín, la ha expuesto en su tratado "De lege evangelica" (S. Th. I - II, 106, 108).

Lo que es primario en el Cristianismo, la fuerza fundamental, la entelequia en la Iglesia es *la gracia del Espíritu Santo.*

Todo en el Cristianismo es o manifestación o efecto de esta gracia del Espíritu Santo, que obra del interior al exterior, o a lo menos un camino, una guía, una preparación a esa gracia (S. Th. I - II, 106, 1).

Esta fuerza íntima, fundamental del Cristianismo (principalitas novae legis) no excluye las formas e instituciones visibles, antes bien, *las reclama"* (102).

La Iglesia Católica Romana es propiamente la exteriorización de la vitalidad de Cristo aquí sobre la tierra. No es ésta toda la Iglesia, ni la parte más importante. Es sólo la corporación de los fieles militantes, que ya complementan la realidad de Cristo, pero con ansias de una estabilidad y comprensión inefables, que radican en la eternidad inconmovible de Dios.

Esta parte de la Iglesia es, para decirlo en términos dantescos, el "Cristo Romano", que nos hace a todos los

---

(102) M. Grabmann: "Santo Tomás de Aquino" — pp. 146 ss. — B. Aires, 1940.

católicos soldados y defensores de aquella Urbe eterna, que ha sido elegida por Dios como sede y capital de su imperio entre los hombres viadores.

Si el hombre de la historia, Jesucristo, ha sido un miembro de la nación judía, el Cristo Místico es ciudadano Romano.

Así como para llegar a la Divinidad debemos pasar por la humanidad de Cristo, así para ser ciudadanos del Reino celestial debemos ser súbditos fieles de la Iglesia Romana.

* * *

—Antes de despedirnos del paciente lector debemos expresar nuestra íntima gratitud hacia el divino Doctor Común, Tomás de Aquino, que, a través de las páginas de la "Summa Theologica", nos ha hecho vislumbrar un panorama grandioso.

Meditando la "tertia pars" nos parecía hallarnos en las alturas de una cumbre osada desde donde se domina y se goza con más intensidad de la magnificencia de la creación, si bien se constate muy claramente la mezquindad de nuestro "yo" y la distancia incalculable del firmamento.

Y la gratitud y la admiración profunda que arde exuberante en nuestro corazón hacia el Maestro Angélico no ha encontrado mejor intérprete de sus ansias de agradecimiento que las palabras augustas de S. S. el Papa Pío XI en la encíclica "Studiorum ducem":

"Postquam autem e vivis excesserat (S. Thomas), eius non solum virtutes sed doctrinam etiam consecrare visus est Joannes XXII, cum, ad Patres Cardinales verba faciens, memorabilem illam edidit in Consistorio sententiam: "*Ipse* plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores; in cuius libris plus proficit homo uno anno quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae"....

Ceterum Ecclesiae de hoc Doctore opinionem maxi-

mam quid tam aperte indicat quam quod Patres Tridentini duo dumtaxat volumina, Sacram Scripturam et Summam Theologicam, sibi consiliantibus patere super altare reverentes proposita voluerunt? .....

Neque Theologiae est pars ulla, in qua non *is* incredibilem ingenii sui ubertatem felicissime exercuerit...

Neque enim quisquam aut penetravit altius aut subtilius exposuit augusta quaecumque sunt mysteria, ut de vita Dei intima, de praedestinationis aeternae obscuritate, de supernaturali mundi gubernatione, de oblata naturis, ratione praeditis, facultate sui finis assequendi, de *humani generis redemptione* a Jesu Christo facta eademque *per Ecclesiam continuata,* perque *sacramenta,* quae utraque ab Angelico Doctore "quaedam divinae incarnationis reliquiae" appellantur.

....

Quemadmodum igitur olim Aegyptiis in summa annonae caritate dictum est "Ite ad Joseph", à quo sibi ad alendum corpus frumenti suppeditaretur copia, ita iis quotquot nunc sunt in desiderio veritatis, "*Ite ad Thomam*", Nos dicimus ut ab eo sanae doctrinae pabulum, quo affluit, in sempiternam suorum animorum vitam petant" (103).

---

(103) Pío XI: en su encíclica "Studiorum ducem" — 1923.

BIBLIOGRAFÍA - (104)

N. B.—Dividimos nuestra Bibliografía en tres partes:

1.ª).—Las obras y artículos que nos han acompañado en el transcurso de todo el desarrollo de la Tesis como guías expertos y como faros luminosos que han marcado siempre nuestra ruta.

2.ª).—Las obras y artículos que hemos leído o consultado. Son la atmósfera en que hemos respirado.

3.ª).—Las obras y los artículos que, sin estar a nuestro alcance, hemos conocido por referencia o por recensiones. Los queremos poner no para aumentar las páginas de la "Bibliografía", sino para facilitar un posible trabajo de profundización en materias afines a las que hemos tratado nosotros en nuestra "Memoria".

---

(104). Por faltar en la Linotipia los diferentes acentos, no se han podido escribir correctamente varios títulos, sobretodo franceses.

PRIMERA PARTE

THOMAS AQUINAS: "Summa Theologica". 5 vol. — Torino, Marietti, 1915.

"In omnes Pauli Apostoli epistolas". 2 vol. — Torino, Marietti, 1912.

BILLOT L., S. J.: **"De personali et originali peccato".** Roma 1903.

BOVER J. M., S. J.: **"Ecclesiología".** Libro VII.º de "Teología de San Pablo", pp. 525 - 651, Madrid, 1946.

GARRIGOU - LAGRANGE, O. P.: **"De Christo Salvatore".** Torino, 1945.

"De Deo Trino et Creatore". Torino, 1943.

MERSCH E., S. J.: **"Le Corps Mystique"** — el 2.º tomo, Louvain, 1933.

SAURAS E., O. P.: **"El constitutivo del Cuerpo Místico de Cristo",** en Ciencia Tomista. 1944, p. 1 ss. — 1945. p. 297 ss.

TAILLE (DE LA) M., S. J.: **"Mysterium Fidei",** ed. 1931.

SEGUNDA PARTE

Primero: Obras

ADAM K.: **"Cristo nuestro hermano"**. Buenos Aires, 1940.

"La esencia del Cristianismo". Buenos Aires, 1940.

"Jesus = Christus". Buenos Aires, 1940.

ALIGHIERI DANTE: **"La Divina Commedia"**. SEI, 1945.

ANGER J.: **"La doctrine du Corps Mystique du Christ d'apres les principes de la Théologie de S. Thomas d'Aquin"**, 2.ª ed. París, 1929.

BOYER C.: **"De Gratia divina"**. Roma, 1938.

BOVER J. M.: **"Teología de San Pablo"**. Madrid, 1946.

"San Pablo, Maestro de la vida espiritual", 2.ª ed. Barcelona, 1941.

"Deiparae Virginis Consensus". Madrid, 1942.

CERIANI G.: **"Dottrina e vita del Corpo Místico"**. Como 1939.

CIFUENTES F.: **"Doctrina sacramental de Santo Tomás"**. Santiago, 1947.

CHARRON J.: **"Encyclique sur le Corps Mystique du Christ"**. Montreal, 1945.

DEMEURAU L.: **"L'Eglise"**. París, 1914.

ESCUDERO E.: **"De Gratia actuali"**, ed. mimeographica. Santiago, 1946.
"De Gratia habituali", ed. mim. Santiago, 1946.
"De virtutibus", ed. mim. Santiago, 1946.
"De Deo creante et elevante", editio mimeographica. Santiago, 1945.

FILOGRASSI I.: **"De Eucharistia"**. Roma 1939.

FRAGHI S.: **"De membris Ecclesiae"**. Roma, 1937.

GARRIGOU-LAGRANGE R.: **"De Revelatione"**, 2 vol., 2.ª ed. 1921.
"De Gratia". Torino, 1945.
"De Deo Uno". París, 1938.
"De Eucharistia". Torino, 1945.
"El sentido del misterio y el claroscuro intelectual". Buenos Aires, 1945.
"El sentido común". Buenos Aires, 1944.
"Las tres edades de la vida espiritual". B. Aires, 1944.

GRABMANN M.: **"Santo Tomás de Aquino"**. Buenos Aires, 1942.
"Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino". Buenos Aires, 1930.
"La filosofía de la cultura de Santo Tomás de A". Buenos Aires, 1942.

GREA A.: **"De l'Eglise et de sa divine constitution"**. París 1884.

HERBIGNY (d') M.: **"Theologica de Ecclesia"**, 2.ª ed. París, 1925.

HERVE S. M.: **"Manuale theologicum dogmaticum"**, 4 vol. París, 1925.

HOLZNER J.: **"San Pablo, heraldo de Cristo"**. B. Aires, 1941.

HUGON E.: **"Cursus theologicus"**, 3 vol. París, 1920.
"La causalité instrumentale dans l'odre surnaturel". París, 1907.
"Hors de l'Eglise point de salut". París, 1927.
"Las 24 Tesis tomistas". Buenos Aires, 1942.

HURTEVENT S.: **"L'unité de l'Eglise du Christ"**. París, 1930.

JURGENSMEIER F.: **"Il Corpo Mistico di Cristo"**, 4.ª ed. Brescia, 1942.

LAVAUD L.: **"Saint Thomas "Guide des études"**. París, 1925.

MATER A.: **"L'Eglise catholique"**. París, 1906.

MERSCH E.: **"Le Corps Mystique du Christ"**, 2 vol. Louvain, 1933

MURA E.: **"Le Corps Mystique du Christ, sa nature, sa vie divine"**, 2.ª ed. 2 vol. París, 1936.

NOBLE H. D.: **"La amistad divina"**. Buenos Aires, 1944.

PLUS R.: **"In Cristo Gesú"**, 4.ª ed. Marietti. Torino, 1937.

PRAT F.: **"La Teología de San Pablo"**, 2. vol. México, 1947.

RIMAUD J.: **"Thomisme et méthode"**. París, 1925.

ROSCHINI: **"Summa Mariana"**, 3 vol.. Milano, 1942.

SERTILLANGES A. D.: **"La Iglesia"**, 2 vol. Buenos Aires, 1946.
"Saint Thomas d'Aquin", 2 vol. París, 1925.

SCHEEBEN M. J.: **"Las maravillas de la Gracia"**. B. Aires, 1944.

SCHUSTER I.: **"Il Regno di Dio"**, 2.ª ed. SEI, 1932.

STURZO L.: **"Leyes internas de la Sociedad"**. B. Aires, 1946.

TANQUEREY A.: **Le grandi veritá cristiane"**. Torino, 1939.

TOMAS DE AQUINO: **"Opera Omnia"**, ed. Parmae, 1856.
"Opera Omnia", ed. Leonis XIII. Roma, 1906, con el Comentario del Cardenal Cayetano.

TROMP: **"De Spiritu Sancto, anima Corporis Mystici"**. Roma, 1932.

VACANT: **"Constitution du Conc. Vaticane"**, 2 vol.

WEIGELL G.: **"De Eucharistia"**, edit. mimeogr. Santiago, 1946.
"El Cristianismo Oriental". Buenos Aires, 1945.
"De Verbo Incarnato", ed. mimeographica. Santiago, 1945.
"De Sacramentis in communi", ed. mimeographica. Santiago, 1946.

E. BLANC: **"Dictionnaire de philosophie"**. París, 1906.

VACANT A.: **Dictionnaire de Théologie Catholique.**

MANSI — (Conc. Trid. et Vaticanum).

Segundo: Artículos

ALFARIC.:**"Le Jésus de Paul"**. Rev. de l'Hist. des Relig. 1927, página 256.

ALLO: **"La synthese du dogme eucharistique chez S. Paul"**. Revue Biblique, 1921, p. 321.

BONSIRVEN: **"Le Sacerdoce et le sacrifice de Jésus Christ d'apres l'Epitre aux Hebreux"**. Nouv. Rev. Theol. 1939, p. 641.

BROGLIE: **"Autour du mystere de notre elévation surnaturelle"**. Nouv. Rev. Théol. 1939.

BOVER J. M.: **"El pensamiento generador de la Teología de San Pablo"**. Gregorianum, 1939.
"De mystica unione in Christo Jesu secundum Paulum". Bíblica, 1920.
"In Christo Jesu filii Dei, omnes unus, semen Abrahae". Verbum Domini, 1923.
"Christus, novus Adam". Verb. Domini, 1924.
"Christi regnum in epistolis Pauli". V. Dom. 1925 - 1926.

BOZZOLA: **"Il Corpo Mistico di Cristo"**. Civiltá Cattol., 1937.

CARPENTIER: **"Mirabilius reformasti"**. Nouv. Rev. Théol., 1934.

CERFAUX L.: **"S. Paul et l'unité de l'Eglise"**. Nouv. R. Théol., 1926

CROMBRUGGHE (C. Van): **"La doctrine christologique et sotériologique de S. Augustin"**. Rev. d'Hist. Eccl., 1904, páginas 237 - 477.

DELAGE E.: **"Le Christ Mystique"**. Nouv. R. Théol., 1926.
"La vie de la grace". Nouv. R. Théol., 1926.
"L'Onction du Saint Esprit". Nouv. R. Théol., 1926.

DESCOQS: **"Autour du mystere de notre élévation surnaturelle"**. Nouv. Rev. Théol. 1939, p. 401.

DE RIDDER: **"Dieu en nous"**. Nouv. R. Théol. 1897, pp. 34, 485.
1898, pp. 5, 341.

DHORME: **"L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien"**. Revue Biblique.
1921, pp. 374, 517.
1922, pp. 215, 489
1923, pp. 185.

FAVRE: **"Credo . . . in Filium Dei . . . mortuum et sepultum"**. Rev. d'Hist. Eccl., 1937, pp. 687, 724.

FERNANDEZ E.: **"El problema de la producción de la Gracia y sus diversas soluciones"**. Ciencia Tomista, 1946.

FRUTSAERT E.: **"La définition du sacrament dans saint Thomas"**. Nouv. Rev. Théol. 1928.

GALTIER: **"Le vrai motif de l'Incarnation"**. Nouv. Rev. Théol., 1911, pp. 44, 104, 367, 389, 503, 682.

HAYEN: **"Les laiques sont - ils d'Eglise"**? Nouv. Rev. Théol. 1931.

HEYLEN: **"Les métaphores et les métonymies dans les Epitres Pauliniennes"**. Ephem. Theolog, Lovanienses, 1935.

HOCEDEZ E.: "L'idée d'Incarnation et les Religions non - chrétiennes". Nouv. Rev. Théol. 1926.

"Le mystere de l'Incarnation est - il spécifiquement Chrétien"? Nouv. Rev. Théol. 1926.

"Sacraments et magie". Nouv. Rev. Théol. 1931.

"Les Sacraments". Nouv. Rev. Théol. 1924.

"Notre solidarité en Christ et en Adam". Greg. 1932.

HOLTZMEISTER: "Ego sum vitis vera". Verbum Domini, 1925 - 1926.

HUBY J.: "La vie dans l'Esprit d'apres S. Paul — Rom. VIII". Recherches de Sciences Relig., 1940.

HUGUENY: "Adam et le péché originel". Nouv. Rev. Théol. 1911.

JANSEN J.: "Science et moyen age". Nouv. Rev. Théol., 1931.

"Le Coeur Eucharistique". Nouv. Rev. Théol., 1931.

LAGRANGE: "La justification d'apres S. Paul". Rev. Bibl., 1914.

LATTEY: "De Redemptione". Verbum Domini, 1925 - 1926.

"De Ecclesiae unitate". Verbum Domini, 1925 - 1926.

LECLERQ: "La realeza de Cristo en las obras de Santo Tomás". Ciencia Tomista, 1940.

LEVIE J.: "Per Jesum Christum Filium tuum". N. Rev. Théol., 1933

LOT M. — BORODINE: "La doctrine de la déification dans l'Eglise Grecque jusq' au XI siecle". Rev. d'Hist. des Rel., 1932, p. 525.

1933, p. 8.

LUBAC H.: "Corpus Mysticum". Rech. de Sc. Relig., 1940.

MALEVEZ S.: "Le Corps Mystique de Christ". N. Rev. Théol., 1934.

"L'Eglise dans le Christ". Rech. de Sc. Relig., 1935.

MERSCH E.: "Filii in Filio". Nouv. R. Théol., 1938.

"Sainteté de Chrétiens, sainteté de membres". N. R. Th., 1931.

"Priere de Chrétiens, priere de membres". N. R. Th., 1931.

"La vie historique de Jésus et sa vie mystique". Nouv. Rev. Théol., 1933.

"L'objet de la Théologie et le Christus totus". Rech. de Scien. Rélig., 1935.

"Le Christ mystique, centre de la Théologie come Science". Nouv. Rev. Théol., 1934.

NABB: "Essai sur la Christologie de saint Paul". Rev. Bibl., 1933.

PEÑA M.: "Estudios sobre el Cuerpo Místico". Ciencia Tom., 1946.

PEETERS: "Christus hodie". Nouv. Rev. Théol., 1933.

ROSE P.: "Etudes sur la Théologie de S. Paul". Rev. Bibl., 1902.

SCHELTZ E.: "Le probleme de l'unité d'etre dans le Christ". Nouv. Rev. Théol., 1932.

SAURAS E.: "La doctrina del Cuerpo Místico, según Santo Tomás". La vida sobrenatural, 1943, N. 266, 267.

TOBAC E.: "Le probleme de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques". Rev. d'Hist. Eccl., 1926.

"Le Christ, nouvel Adam dans la Théologie de S. Paul". Rev. d'Hist. Eccl., 1925.

"Note sur la doctrine du Christ, nouvel Adam". Rev. d'Hist. Eccl., 1924.

TROMP. J.: "Ecclesia, sponsa Christi". Gregor., 1937.

VALENTINI M.: "Contributo dell'uomo all'elevazione ed al perfezionamento della sua unione a Cristo, secondo la lettera ai Filippesi". Salesianum, 1940, p. 111.

VITTI: "Christus - Adam". Biblica, 1926, pp. 121, 270, 384.

ZEILLER J.: "La conception de l'Eglise aux quatre premiers siecles". Rev. d'Hist. Eccl., 1933, pp. 571, 585, 827, 848.

ENCICLICAS:

"Studiorum ducem". Pío XI, 1923.

"Quas primas". Pío XI, 1925.

"Mortalium animos". Pío XI, 1928.

"Ad catholici Sacerdotii". Pío XI, 1935.

"Mystici Corporis". Pío XII, 1946.

"Mediator Dei". Pío XII, 1947.

TERCERA PARTE

Obras y Artículos:

ARVEDSON: "Das Mysterium Christi".

BACKES: "S. Thomae de Aquino quaestio de Gratia Capitis". "Die Christologie des hl. Thomas von Aquin". Paderbon 1931.

BATTIFOL: "L'Eglise".

BONESSE: "La causalité efficiente instrumentale de l'humanité dû Christ et des Sacraments chrétiens". Rev. Thomiste, 1934.

BONI: "Le probleme de l'Eglise".

BONNEFOY: "La nature de la Théologie selon S. Thomas".

BOVER J. M.: "Jesús". Barcelona, 1916.

CABASILAS: "La vie en Jésu - Christ".

CARTON: "L'Eglise, sa nature, sa hierarchie".

CHAILLET: "L'Eglise est une".

DUPERRAY J. E.: "Le Christ dans la vie chrétienne d'apres S. Paul".

DUVIGNEAU P.: "L'ame du Corps Cystique". Vie Spirituelle, 1937.

JEKS: "Das Mysterium der hl. Kirche".

FELIX: "La Royauté de Jésu - Christ".

FEUERER: "Adam und Christus als Gestaltkrafte und ihr Vermachtnis an die Menschheit".

"Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie".

FLICHE: "La Chrétienté médioevale".

GALTIER: "L'habitation en nous des trois personnes. Le fait, le mode".

GARRIGOU - LAGRANGE: "Le Christ chef mystique de l'Eglise" Vie Spirituelle, 1934.

"L'Eglise, corps mystique du Christ". Vie Spirit., 1928.

GASQUE: "L'Eucharistie et le Corps Mystique". París 1925.

GLORIEUX: "Notre Chef, le Christ".

GRABER: "Christus in seinen heiligen Sacramenten". Munich, 1937.

GROENEWOLD: "Κοινωνία" by Paulus.

HARDY: "La doctrine de la Redemption chez S. Thomas". París, 1936.

HERIS: "Le mystere du Christ". París, 1928.

HUBY: "Christus". París, 1923.

HUAN: "Considerations sur le Christ de l'Eglise Intérieure".

HUGON: "De gratia primi hominis". Angelicum, 1927.

JAKOBS: "Ihr seid Christi Leib".

JORET: "L'efficacité sacramentelle". Vie Spirit. 1926 - 1927.

JOURNET: "L'ame créée de l'Eglise selon Cajetan". Rev. Thom., 1934.

KAEPPELI: "Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum". Friburgo, 1931.

KOESTER W.: "Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus".

KORS J. P.: "La justice primitive et le péché originel, d'apres saint Thomas".

LAMBY: "L'idée de chrétienté chez les scholastiques".

LANG: "El Cuerpo Místico en Alberto Magno". Divus Thomas, 1932.

LATTANZI: "Il primato universale di Cristo, secondo le Scritture".

LAVAUD: "Saint Thomas et la causalité physique instrumentale de la sainte humanité et des Sacraments". Rev. Thom., 1927.

"Sur les rapports de notion de Chef de l'Eglise, Médiateur, Pretre et Redempteur dans le traité du Verbe Incarné de saint Thomas d'Aquin". Rev. Thomiste, 1928.

LIPPERT: "L'Eglise du Christ".

LOOSEN: "Unsere Verbindung mit Christus". Scolastik, 1941,

LOTTIN: "Les théories du péché originel au XII siecle".

MACQUART E. X.: "De la causalité du signe". Rev. Thom., 1927.

MANNING: "Le Sacerdoce éternel".

MOLEHR: "L'unité dans l'Eglise ou le principe du catholicité d'apres l'esprit des Peres des trois premiers siecles".

MULARD R.: "S. Thomas d'Aquin" — "La Grace".

NAULAERS J.: "Utrum identificanda sit gratia nostra cum gratia Christi". Collectanea Mechiliniensia, 1929.

PIEPER: "Jesus und die Kirche".

PIOLANTI: "Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia, in S. Alberto Magno". Roma, 1939.

POURRAT: "La Théologie sacramentaire". París, 1907.

QUINET ET MAIRE: "Jésu - Christ et l'Eglise".

RADEMACHER: "Die Kirche als Gemenschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche".

RICHARD: "La causalité instrumentale: physique, morale, intentionelle". Rev. Neo - Scholastique, 1909.

RIVIERE: "Le Dogme de la Redemption, essai d'étude historique". París, 1905.

ROLAND - GOSSELIN: "La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin".

ROLLAND: "La grace capitale du Christ". Suplemento a Vie Spirit., 1929, pp. (281) y (48).

RONZIC: "Le Christ Roi".

SCHWALM: "Le Christ d'apres S. Thomas d'Aquin".

THROPOS: "Die Substanz der Kirche".

TONDELLI: "Il pensiero di San Paolo".

VAN MEEGEREN: "De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam expositio exegetica". Ruraemundae, 1939.

VILLART: "L'Incarnation d'apres S. Thomas".

WIKENHAUSER: "Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem apostel Paulus".

"Christus mystik des hl. Paulus". Munster, 1937.

WIDISH: "Jesus und Christus".

ÍNDICE

	Pgs.
Prólogo	5
Introducción	7
— La doctrina del Cuerpo Místico y la "Summa Theologica" de Santo Tomás de Aquino	12
— La razón formal de la existencia del Cuerpo Místico de Cristo	20
— El motivo principal de nuestro Ensayo	24
CAPITULO I.º — LA SOLIDARIDAD	33
— Concepto de unidad	37
— Concepto de solidaridad	44
— La metáfora de la solidaridad	50
— El paralelo entre Adán y Cristo, foco de luz	57
CAPITULO II.º — ADAN	63
— La humanidad de Adán, centro de solidaridad "natural"	66
— El contacto con la humanidad de Adán, principio de solidaridad natural	71
— El pecado original, gesto de solidaridad natural	76
CAPITULO III.º — EL CUERPO NATURAL DE LA HUMANIDAD	81
— La metáfora del cuerpo humano aplicada a la solidaridad natural en Adán	84
— Cristo, miembro del Cuerpo Natural de la Humanidad	88
— Adán, Hombre - Principio; Cristo, Hombre - Jefe	96

Pgs.

CAPITULO IV.º — CRISTO 109

— El decreto de la Encarnación: Cristo Salvador, Sacerdote y Hostia del Cuerpo Natural de la Humanidad 113

— La humanidad de Cristo, centro de solidaridad "mística" 125

— El contacto con la humanidad de Cristo, principio de solidaridad mística 152

— La satisfacción redentora, gesto de solidaridad mística 169

CAPITULO V.º — EL CUERPO MISTICO DE CRISTO 181

— La metáfora del cuerpo humano aplicada a la solidaridad mística en Cristo 185

— La Cabeza del Cuerpo Místico 188

— El Corazón del Cuerpo Místico 196

— Los miembros del Cuerpo Místico 202

CAPITULO VI.º — LA SOLIDARIDAD ELEMENTO ESENCIAL DEL CUERPO MISTICO 213

— La solidaridad en Teología 216

— La solidaridad y el Cuerpo Místico 227

Conclusión 232

Bibliografía 237

SANTIAGO DE CHILE
ESCUELA TIPOGRAFICA "LA GRATITUD NACIONAL"
FONO 94694 - AV. B. O'HIGGINS 2303 - CASILLA 16
1 9 4 8

BV600.4 .V67
La solidaridad elemento esencial en la
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00219 6626

Precio $ 60. -